کتابخ... ن قدس

۶۱/۷

اسم کتاب قوانین الاصول

مصنف / مؤلف میرزا ابوالقاسم قمی

خطی / چاپی نسخ ۱۹ سطری

سال چاپ یا تحریر ۱۲۲۴ ق عدد اوراق ۳۰۸

جزء کتاب اصول شماره

شماره عمومی ۱۱۴۸۳ شماره قبض

واقف میر یوسف قریشی تاریخ وقف خرداد ۵۲/

طول ۲۹/۵ عرض ۲۰/۵

باز بین شد
۶۱۳۵۳

کتابخانه آستان قدس مشهد

کتابخانه آستان قدس مشهد

باز بین شد
۶۱۳۵۳

الدليل في اصطلاح الاصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ... دال كان المطلوب هو المحسن الكلام منه والنظر له او لا من دون ... اطلاع على احاده والتفصيلات ...

المطلوب الخبري الذي يحصل النظر في الكلمات لتحصيله فلا بد ان يكون الدعوى على الدليل ولو سبقا اجماليا حتى يطلب من الدليل فلا باس ان يوضح تعريف الدليل في هذا المقام فنقول ان مصطلح الاصوليين فيه يخالف

اصطلاح المنطقيين فانهم يشترطون في الدليل تركيب القضايا والاصوليون يطلقونه على ما يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيه الى المطلوب الخبري وان كانت قضية واحدة او مفردا

فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك تراهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما وقيد الامكان لان

الدليل الذي غفل عنه بلا شرط فعليه التوصل في اطلاق الدليل عليه وقيد الخبر لاخراج الحد واما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك ليخرج المركب

لعدم استلزام هذه مثل لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتائجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما اذا في حصول الظن بزوال الغيث بلا دخله الغيم المرطب ... خلاف في

... وتكون الاقترانية ... الحامل ... مركبة ... والقضايا ... لم ينظر ... وقد سقط قيد الاستلزام ... فصاعدا ... ليدخل الصناعات الخمس ...

والخطابيات والشعريات والخطابيات والمغالطات واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم والا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي

... انه لو تحقق الاول ليتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا اخر ... على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق

القياس من حيث هو ... ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يكون اثبات المطلوب الخبري الا بالقضايا فان الدليل في الحقيقة انه يتوصل به

الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ... محمول ... لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك المحمول ثبوت لازمه ... القضية

المثبتة بالذهن ... والاعتراف ... داعتبار المقدمتين ... المنطقيين بصرح فيه للمحكوم عليه ... اصطلاح

الاصوليين منفرد في ... النظام انهم اختلفوا في كيفية حصول النتيجة فقيل العلم بالنتيجة من باب ... المرتبة على فعل العبد فيكون من

قبيل الافعال التولدية كحركة المفتاح عند حركة اليد غاية الامر ان ذلك اثر لا اثر له فاطلاق الفعل عليه مجاز ...

المعتزلة ومذهب الحكماء انه يحصل من افاضة المبادي العالية على اصولهم ويقولون ان فيضان الممكنات

موقوف على الاستعدادات فبعد حصول الاستعداد ... فيكون النظر والعلم بالمقدمتين من

المعدات لحصول العلم بالنتيجة وذهب الاشاعرة الى ان ذلك من باب جري العادة فلا يمتنع عقلا

ان يتخلف العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمتين ولا استلزام بينهما نعم جرت عادة الله تعالى بايجاد

العلم بها بعد العلم بهما لانه لا مؤثر في الوجود عندهم سوى الله تعالى ... باثر الرازي

والاشارة في جواز التخلف ... يقولون بامتناع التأثر

في الاول دون الاخير وما يؤيد قول الاشاعرة

... ان العلم ... التعلم ...

کتابخانه آستان قدس مشهد

بازبینی شد
۱۳۵۳

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وفقنا ببيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وآله صلوة كثيرة متتالية مقرونة بالكرامة متلقية بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلايل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول

اما بعد فهذه نبذة من المسايل الاصولية وجملة من مباني المسايل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل نفري وفاقتي يوم الدين هداني الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قرائتهم علي اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين فاقتطفت ثمار تحقيقات عند الشرح في بساتين عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوايده ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوايده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادنى مناسبة في الاقحام لجعل الزوايد اما مقدمة لاصل او تتمة ادخا او غير ذلك وربما اضفت اصلا اصلا عليه حسب ما ساعدني الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم يذكروه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه نصير الملح وتام الدلائل وليس محسوبا من جملة من يرتكب هذا الشان ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار الاستباق الاكراكب القصبا وكراحل النفس سابقا بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل

عليه تونس الكتاب بقين ومخرج لجواهر ما اختفى من الحقائق في كنوز كلمات الفائقين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالتمس عنك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب

اما المقدمة ففي بيان هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم له اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالعلم بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرها مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثباتها العقل ايضا فخرج بها العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان له تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واجاب الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب متلاحظ كاشف عن المعنى لانه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والثابت في الكلام النفسي وحله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان شرب الخمر واكل لحم الخنزير والربا وغيرها حرام لكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى وحرمت عليكم الخمر وحرم الربا وغير ذلك

وههنا اشكال آخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية وموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة

ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات

من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد يتبين في ذلك العلم وقد

يتبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالباً في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف

العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن

اخراج الضروريات ايضاً عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالاً

ولا العلم الحاصل منها علماً حاصلاً من الدليل وان كان تلك المزدوجة علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج

مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فله وجه اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقيد لم يكن قطع

بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كلما افتى به المفتي فهو

حكم الله في حقه هكذا قرره القوم اقول ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كلما

ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضاً مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة

ونحوهما والمراد هنالك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضاً الادلة التفصيلية فان كل واحد من فتاوي المفتي في كل واقعة دليل

تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد

فيكون التفصيلية قيداً توضيحياً ثم ان ما ذكرته بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم رأساً والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية

احترازاً عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلاً لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به

ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضاً كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكروه

ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بيناه سابقاً من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت

الاحكام اجمالاً من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالاً لا تفصيلاً فهذا لا يسمى

فقهاً بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية عن الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يتفطنوا

الى ما ذكر

الى ما ذكرته احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بان اكثر الفقه من باب الظن لابتنائه غالباً على ما هو ظني الدلالة او

السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد

بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم ع فاذا سمع المكلف من المعصوم حصل

العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق

الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم

هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مجاز بعد استعماله في الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها

ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه

اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار اولاً ارادة الكل ولكن

المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة

عن السؤال الاول من جهة انها مبتنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه ولو كان ذلك الادراك

يقينياً او ظنياً والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة مجاز للعلم بمعنى الادراك تتصف بالظنية

والعلمية باعتبار الادراك ايضاً نقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات

اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن

من العلم مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز من ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم

ذلك على الوجهين الاخرين فالعلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما ان في الصورة السابقة

استعارة بمشابهة رجحان الحصول او مجازاً مرسلاً بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من

ذلك لعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضاً وهو اردء الوجوه واما على ما

اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانياً ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار

على استنباط بعض المسائل عن المآخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الغرض من المجتهد في الكل

وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر اولا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يستكون مما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا

قانون

اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان النظر في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهو تابع لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحروف لمناسبتها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد عن الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد واللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ اولا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة سواء توافق المعاني او تفارقت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منهما

مع قطع

مع قطع النظر عن الاخرى مناسبة سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك فيدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وكان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف وعلى هذا فيخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان لم يختص الوضع للمستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بحد الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء او منقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى اخر بمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تعييني وتعيني والثاني يتم بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا كله في الاسماء واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال ولكون لهم عدوا هذا بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك متباينا او مترادفا والمترادف متباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل

قانون

اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية او النحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة وربما يريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة دائما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز

الذى صار فى الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فحقيقة كما بينا **قانون**

اعلم ان للجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله طرق **الاولى** تنصيصهم بان

اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى وان استعماله فى الفلان خلاف موضوعه **الثانية** التبادر وهو علامة

الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطايفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم

ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية

ولو كانت شهرة فى الاستعمال فى المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف

ان هذا اللفظ عندهم موضوع لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا ويكون التبادر معلولا للوضع واما

العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام

الى حاق اللفظ وعدم مدخلية القرينة حينئذ امرا غامضا لتفاوت الافهام فى الكلية وعدمه وتفاوت

القراين فى الخفاء والوضوح فربما يخفى الحال فى دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور

فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القراين الخفية ويدعى الغافل التبادر بزعم

انتفاء القرينة ويدعى حصول التبادر فى معنى آخر وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال

ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع فى الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفاء

القرينة على المدعى ولذلك قالوا ان الفقيه متهم فى حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف

لكثرة ورود الاحتمالات وغلبة مزاولة المخالفة من الاستعمالات مع ما فيه من المنافيات من جهة الادلة

العقلية والنقلية فلذلك قد يدعى احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهى عن ضده الخاص عرفا باحدى

الدلالات الثلث كما هو الحق ويدعى آخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التى قربت

اليه مقصوده ولكن فى مقدمة لو اجيب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون

شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه حينئذ كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح

وبالجملة

وبالجملة لا بد من ان يبذل الجهد فى معرفة انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر

كما هو موجود فى المعنى الحقيقى فكذلك فى المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا له بل هو اعم

من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ فى الاشتهار بحيث يساوى الحقيقة فى الاستعمال او يغلبه

ثم ان آل الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة

ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك

بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذى ذكره الاصوليون

فى باب تعارض الاحوال واختلفوا فى ترجيحه على الحقيقة المرجوحة فى الاستعمال فالحق ان هذا المجاز والتبادر

الحاصل فى ذلك ليس من علايم الحقيقة والذى اعتبر فى معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر

عن القراين وان كانت القرينة هى الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك

سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان هذا الاصطلاح يفهم من هذا اللفظ هذا المعنى

ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفى القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة

مع انه فى نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة

وما ذكرناه مبنى على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم فى

الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام فى محاورات

اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما فى ساير المسايل الاصولية والفقهية وغيرها فلاعتقاد كونها حقيقة

مع كونها مجازا فى نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا فى فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح فى

القواعد المبتنية على الغالب وينبه على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان

المراد هو المجاز فى نفس الامر فان قلت فاى فايدة فى هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشهور الى ان

يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح

ولا يتمر ثمرة فى الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة فى الاول موجودة وفى الثانى غير موجودة فان قلت اذا
كانت الحقيقة الاولى محتاجة فى الانفهام الى القرينة فهو ايضا فى معنى المهجور فيصير مع مجازا كالصورة الا
الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازى فان دلالة
اللفظ على المعنى الحقيقى موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة فى ذلك فان انفهام الحيوان
المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمى مثلا ولما لم يكن ازالة الشهرة التى هى قرينة فى هذا المجاز
حقيقة مكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقى كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيروانى واما ثانيا
فلان اللفظ يستعمل فى المعنى الحقيقى ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيوجب ذلك مناب الاشتراك ولا يسقط
من كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر فى اخبار الائمة مجازا
راجحا فى الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا فى الوجوب فى عرفهم فان
الذى يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر فى كلامهم فى الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة
الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو
لا ينكر ان الامر فى كلامهم ايضا مستعمل فى الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا ينافادت
الامر بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف وبطلان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول
لعدم جواز الاستعمال فى اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم
المجازية ولذلك اختلفوا فى مبحث تعارض الاحوال فى حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل
بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن
يلحق الشئ بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر فى احد معانيه مثل العين فى الباصرة
وهى مع الينبوع او هى مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى
غيرها عن المعان ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت

كونها

كونها حقيقة والخروج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل فانه فهم واستقم وبالتامل فيما حققنا تعلم معنى
كون تبادر الغير علامة المجاز **الثالثة** صحة السلب يعرف بها المجاز كما عرفت الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا
اصطلاح المخاطب فصحة السلب وعدمها فى اصطلاح لا تدل الا كون اللفظ حقيقة او مجازا فى ذلك الاصطلاح كما عرفت فى
التبادر والمراد صحة سلب المعانى الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل البليد ليس بحمار وعدم جواز ليس
برجل وزاد بعضهم فى نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب
المعانى الحقيقية حقيقة والاصل فى الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا فى نفس الامر
وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب
جميع المعانى الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعانى الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى
مجازى لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معانى المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا
فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور فى عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب
المعنى الحقيقى موقوف على معرفة الحقيقى فلو توقف معرفة المعنى الحقيقى معه عدم صحة سلب المعنى الحقيقى لزم الدور
هكذا قيل والحق ان الدور هنا ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة فى البليد موقوف على عدم
صحة سلب المعنى الحقيقى للانسان عنه وعدم صحة سلب المعانى الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقى
للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل فى الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان
حقيقة فى البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا
يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقة فى الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكتفوا فى جانب
المجاز ايضا بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقايق علامة للمجاز فى الجملة وبالنسبة وقد
اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقى للفظ ومعناه المجازى ولم نعلم ما اراد القايل منه
فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقى عن المورد ان المراد المعنى المجازى وذلك تمام ان ذلك القدر لا يمكن

دفعه فی جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقیقة لعدم جریان هذا الجواب فیه ویبقی الدور فیه بحاله فانا اذا
علمنا المعنیین ولم نعلم ایهما المراد فلا یمکن معرفة کونه حقیقة بعدم صحة سلب المعنی الحقیقی فان العلم المستعمل
فی غیره مجاز مع امتناع سلب معناه الحقیقی عن مورد استعماله وانت خبیر بما فیه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث
فان الکلام فیما علم المستعمل فیه ولم یتمیز الحقایق والمجازات لا فیما علم الحقیقة والمجاز ولم یعلم المستعمل فیه ولا
ریب ان الاصل فی الثانی هو الحمل علی الحقیقة واما ثانیا فان سلب المعنی المجازی ح ایضا یدل علی ارادة الحقیقی
فلا اختصاص بهذه العلامة بالمجاز لا یقال ان المجازات قد یتعدد فنفی الحقیقة لا یوجب تعیین بعضها لانا
هذا القایل قد عین المجاز والمفروض ایضا ارادة تعیین نفس المجاز لا مطلقا مع ان لنا ایضا ان نقول سلب
مطلق المعنی المجازی علامة الحقیقة فافهم واما ثالثا فا ذکره فی عدم صحة السلب للحقیقة مع انه لا یلایم علیه
ما سبق من کونه خروجا عن المبحث فیه ان العام اذا استعمل فی الخاص فهو انما یکون مجازا اذا ارید منه الخصوصیة
لا مطلقا ومع ارادة الخصوصیة فلا ریب فی صحة سلب معناه الحقیقی بهذا الاعتبار وانما یختلف ذلک باعتبار
الحیثیات وقد اجیب ایضا بان المراد سلب ما یستعمل فیه اللفظ المجرد عن القرینة وما یفهم منه کک
عرفا اذ لا شک فی انه یصح عرفا ان یق للبلید انه لیس بحمار ولا یصح ان یق لیس برجل ولا ببشر وبانسان
وفیه ان ذلک مجرد تغییر عبارة ولا یدفع السؤال فان معرفة ما یفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القراین
هو بعینه معرفة الحقایق سواء التحد المفهوم العرفی وفهم معناه او تعدد بالاشتراک ففهم الکل اجمالا بدون
التعیین والتعیین وذلک یتوقف علی معرفة کون المستعمل فیه لیس هو عین ما یفهم عرفا علی الیقین او من
جملة ما یفهم عرفا علی الاجمال فیبقی الدور بحاله ویمکن ان یق لا یلزم فی نفی المعانی الحقیقیة العلم بکون
المستعمل فیه مجازا بل یکفی عدم ثبوت کونه حقیقة بسبب عدم الانفهام العرفی فاذا سلب ما علم کونه
حقیقة یحکم بکون المستعمل فیه مجازا لان الاحتمال الاشتراک مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خیر من
الاشتراک فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة یثبت المجازیة وفیه انه مناف لا طلاقهم بان

هذه علامة المجاز والحقیقة فان ظاهره کونه سببا تاما لفهم المجازیة او الحقیقة لا جزء سبب مع ان ذلک
انما یتم عند من یقول بکون المجاز خیرا من الاشتراک وظاهرهم الاطلاق والذی یختلج بالبال فی حل الاشکال
وجهان الاول ان یق ان المراد بکون صحة السلب علامة للمجاز ان صحة سلب کل واحد من المعانی الحقیقیة
عن المعنی المبحوث عنه علامة المجازیة بالنسبة الی ذلک المعنی المسلوب فان کان المسلوب الحقیقی واحدا فی نفس
الامر فیکون ذلک المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فیکون مجازا بالنسبة الی ما علم سلبه عنه لا مطلقا
فاذا استعمل العین بمعنی النابعة فی الباصرة الباکیة لعلاقة جریان الماء فیصح سلب النابعة عنها ویکون
ذلک علامة کون الباکیة معنی مجازیا بالنسبة الی العین بمعنی النابعة وان کان حقیقة فی الباکیة ایضا من
جهة وضع اخر فان قلت ان سلب العین بمعنی الذهب عنها بمعنی المیزان لا یفید کون المیزان معنی مجازیا
لها لعدم العلاقة قلت هذا وارد لو کونه مجازا عنها بالفعل واما اذا کان المراد کونه مجازیا بالنسبة
الیها لو استعمل فیه فلا یرد ذلک وهو کاف فیما اردناه وما ذکرناه فی المثال انما هو من باب المثال فافهم
وبالجملة قولهم للبلید لیس بحمار اذا ارید به سلب الحیوان الناهق الذی هو معنی حقیقی للحمار فی الجملة
جزما فیکون البلید معنی مجازیا بالنسبة الی ذلک المعنی الحقیقی وان احتمل ان یکون الحمار موضوعا بوضع
واحد آخر للحیوان القلیل الادراک ویکون البلید حقیقة بالنسبة الیه فلا یکون سلبه بالمعنی الاول موجبا
للمجازیة بالنسبة الی هذا المعنی لکونه حقیقة بالنسبة الیه ح ومما ذکرنا یظهر حال عدم صحة السلب
بالنسبة الی المعنی الحقیقی فان المراد عدم صحة سلب المعنی الحقیقی فی الجملة فیقال انه علامة لکون ما لا یصح سلب المعنی
الحقیقی عنه معنی حقیقیا بالنسبة الی ذلک المعنی الذی لا یجوز سلبه عنه وان احتمل ان یکون للفظ
معنی حقیقی آخر یصح سلبه عن المبحوث عنه فیکون مجازیا بالنسبة الیه فلا یتوقف معرفة کون المبحوث
عنه حقیقة علی العلم بکونه حقیقة حتی یلزم الدور وکیف یتصور صدق جمیع الحقایق علی حقیقة لو فرض
کون اللفظ مشترکا حتی یجعل ذلک منشأ للاشکال کما توهم فی جانب المجاز والحاصل ان معرفة کونه حقیقة

في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورًا الثاني ان يكون المراد من
صحة السلب وعدمه صحة السلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي
ذو افراد ونشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداق ما
علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي
الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج عنها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل
خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا فنختبر بصحة السلب
وعدمه وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبق اليهما احد مما اعلم
والحمد لله **الرابعة** الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة
الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق
وكذا اسئل موضوع لطلب شيء عن شانه ذلك فيقال اسئل زيدا واسئل عمروا الى غير ذلك لكن فاسئل
الدار فنسبة السؤال الى الشيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان
ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقايق ومنها تخص والمجازات نوعي والمراد بالاول ان
الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وضع اللفظ
باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع لكن فما وضع باعتبار
الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها
للمنع الشرعي فان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه
الحقيقي باحد من العلايق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة
فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقة وبعبارة اخرى لا يحتاج
المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة

في الاستعمال

في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل
والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي
بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني ولبطل دون التراكيب
بنيت وذهب جماعة الى اشتراط نقل الحادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون القران غير عربي
قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وتوضيحه ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقران مشتمل على المجازات
فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرها على مذهب النافي
وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القران منقولة عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نم انحصار العربي
فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نم كون القران بسبب اشتماله على غير العربي لا ان المراد
كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل
وخامسا لا نم كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انزلناه مجموع القران لم لا يكون المراد البعض المعهود
كالسورة التي هذه الاية فيها بتاويل المنزل او المذكور لان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض نماء
على كل واحد من اجزائها وثانيهما انه لو كان نقل نوع العلاقة كافيا لجوز استعمال النخلة في الحايط او
الجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية
وهكذا والتالي باطل والمقدم مثله وقد يجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا لعدم المقتضي وان
لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز
الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما
ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة
ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته ينتقل الى الذهن
كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجمية او الحركة ونحوها وكذا الحال في المشبه

فلابد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظ ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي
وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد
اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحايط والجبل
فان التجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تقاربها في القطر وهو
غير موجود في الجبل والحايط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لابد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهود
ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد
من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتناصر بين الشبكة والصيد ونحو واما الاب والابن فلعله من السببية و
المسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية
نعم التربية والرياسة والمؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب
قطع النظر عن ساير المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يلحظ من
العرب التجويز لعلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمجرد علاقة
الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة
للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الاختصاص الحاصل في النوع يراد بها الحاصل
في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها وفي افرادها التابعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء
في كلام العرب لم يحصل منه الاختصاص في مثل هذه الانواع من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها
لا انه حصل الاختصاص في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول
قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف
الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما مو
ضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاوة ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة

فانها

فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة ويجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا
بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يتم نقضه تعالى بالوضع والقارورة
الزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء اقول والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول والمجاز الاطراد والتحقيق ان
يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الاختصاص من نوع العلاقة ولو في صنف
من اصنافه فلا ريب ان المجاز يقتصر فيما حصل فيه الاختصاص وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الاختصاص
في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم منا
سبة الاهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذا اسئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك لعدم
انفهام الاختصاص فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل الرستاق
واسئل الموزعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من ساير
افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في
صنف من اصناف ذلك النوع قانون اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ
خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع غالبا ولا
خلاف لهم في ذلك فاما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل الحكم بكونه حقيقة
فيه او مجاز او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم اقوال المشهور الاخير
وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى رضي على الاول لظهور الاستعمال
فيه وهو ثم والثاني منقول عن ابن جني ورجح اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب المجازات
والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا ثم ولو سلم فمفاده الظن الحاصل عن الوضع ثم والثالث مبني على
ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من
الاشتراك فيؤثر عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التميز حيث لم يتميز

فالوقف وقد يمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزمة للاستعمال
وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور
على وجهين الاول ان يعلم لفظا استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك
المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر
وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب
القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاتي ولكن ذلك الفرض
مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا الثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو
يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا
نعلم انه هل هو هو او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع
مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في
ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة
الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او نقف
ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع
له للفظ شيئا اخر هذا اذا لم يكن من باب التخصيص والحد الظاهر في بيان الموضوع له كما لو خص
الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرأ في ليلة القدر
هذه الليلة فلو تعدد المستعمل فيه يتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد
ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقال وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان
اللفظ مستعمل في معنى او اكثر نعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ولكن نشك
في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل

هو

هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع ايضا بوضع على حدة فيكون
مشتركا ام لا مثلا انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام
فاذا استعمل في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا
اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط
بالطهارة والركوع والسجود ايضا وبمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر انها من
افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا يحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا
رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ونظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على
مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثله
اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر الماخوذ من
العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون للمجاز انه يثبت
جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان
الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر
كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر كذلك موضوع للفقاع ايضا فيتوقف حتى يظهر من القرينة اي المعنيين
هو المراد من المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر مما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل
لفظ في معنى او معان ماذا وان المراد بالمعاني ماذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا اتحد
المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع
في ان له حقيقة ام لا وذلك لابتنائه على القول بعدم ردها حقيقة عرفية فيه وعدم حقيقة ظهر لك انه لا منافاة
بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم

بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر
المشترك بينهما فظ لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم
من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الكلام
عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب
ويشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم
الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لا انه
في التعيين لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة افعل في الندب مجاز ولا يتوقفون
في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فمنها ما وقع عن صاحب المدارك
قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا
بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت
له حكمه وفيه بحث لان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال
في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم تحقق الجميع
بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله المجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه .
واما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك الاخبار فليس لكون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع
خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع
الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح
فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعين وجه الشبه والثاني العموم
لو وقع في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا
القبيل قولهم الطواف بالبيت صلوة . وقد ذكرنا ان الاصل في التقسيم والتشبيه

هو الوضع والبقيا الاصل والكل يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او
منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا فحيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور
من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على
الموضوع له الاولي كما تقدم واما لو كان الاحتمال والترديد بين هذه الامور المخالفة للاصل الموضوع له المتجددة
الظاهرية الحاصلة بسبب دواعي خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال
يحصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين
من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منها مرجحا على
الاخر من ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه افيد لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من
المجاز من حيث التعبد عن الخطاء الابعدية مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز
يصح لكل من المعنيين فتكثر الفايدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب ونسخ
الوضع الاول من كل ذي بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر
من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث
لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك
لانه خير من النقل لاحتياجه الى اتفاق الاشتراكية اهل اللسان على تغير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وتعيين
والاول متعسر والمجاز فوايده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح
من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف
على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم يعرف قرينة يحمل على الحقيقة وهو غير مراد والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه
ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي اكثرها نظر واكثرها معارض بمثلها
والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح لهذه الوجوه ابداء كون صاحبه المزية
الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فايدة فلا يختار المتكلم ما هو

[illegible]

اخس والنقص واقل فايدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه

انا نمنع ان غالب المتكلمين في اغلب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قبيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما نحن فيه للاصولي هو ملاحظة

كلام الشارع وهو حكيم فيتوقف ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما تقتضي الانقص نعم اذا كان المراد اظهار

البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ما لو مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية

والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس له فريد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هذا هو محط نظر

الاصولي ومع تسليم ذلك نمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين

ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذا التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما ففيه معلوم بل ندرتها

معلومة وعلى هذا نقدم المجاز على الاشتراك والنقل الا انه لا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ونقدم التخصيص على غيره من

اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على اصالة

الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة للاصل الطارية عليه ايضا من جانب

الواضع ولذا يقال ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقراين المعهودة فكذا يكتفي في معرفة ان

ذلك اللفظ مجاز لا اشتراك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار

وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ

خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية

والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما يدل على حلية ما يباع

في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح ع انه قال لا باس

بالصلوة في الفرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت وان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين

فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا فاذا ورد لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معناه مجازيا

وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقته اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو مصطلح

اهل زمانه

الفرو بدل

اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي ان وجد احدهما بضميمة اصالة البراءة وعدم النقل فاذا وجد

واحد منهما واتحد فهو وان تعدد فيتحرى في تحصيل الحقيقة باستعمال امارات القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح

او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم

العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف

والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا

من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من تشرع بشرعنا فقيها كان ام عاميا صارت حقايق في المعاني الجديدة التي

استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير

ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها

مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعماله فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق اولم يحصل الوضع الثانوي في كلامه بالحد

من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على

هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم

النقل واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانه

اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج

الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند التجرد او من يتبدل كل اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من

اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما اراد بعضهم مصادرة

وقال الظاهر ان ذلك التبادر بكثرة استعمال الشارع لا لاجل الف المتشرعة بهذا ثم قرب وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير

معلوم فيبنى وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم فيعود على المستدل ولا يكفيه الاحتمال

الايضاح

وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة

والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني

بين شرعنا ايض لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين ع ومن بعدهما ع مما لا ينبغي
الشك فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل الوجوب والسنة والكراهة ونحو ذلك فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما ايض محل تامل
فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يغفل ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظ
هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان
بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة ويمكن ارادة اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي
وهذا اقرب فلنرجع الى التفصيل الذي ذكرنا ولنتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة
الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة
مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذا الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا
حقيقة جديدة ورد بانه يلزمه ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي
التركيب في المسميات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في مكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف
ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف
واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما او كل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح
الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايض كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها
الا هو واما هذا القايل فيرجع فيها ايض الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر انه يقارنها بما يثبت عنده من
الشرايط فان قلنا بجعل المسميات الجديدة من جانب الشارع واحداثها فهي العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد
في حصول الامتثال به حصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا شك في كون شيء جزء له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية
بل يلزم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى
اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما يشك في ثبوته من الشرايط الخارجية باصل العدم كالمعاملات واما ابتناء دفع كلام
هذا القايل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان

الصلوة

الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة
الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت من انه منكر للحقيقة الشرعية بل انه منكر للماهيات
المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا
في كون شيء جزء لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيق
ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل
يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة فهل يراد
الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع انما تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها او لا بد من
العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في
الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من انه فرق بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثاني ايض فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء
فكيف يقال بصدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء لها وفيه ان مبني كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب ولا
يوجب انتفاء المركب ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل الراس والرقبة
والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا اشكال في ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما
اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف لوجهين احدهما ان نقول اذا وضع
الشارع اسما لهذه المركبات او استعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن
الارادة ولكنه لما كان الماهية عبارة عن المركب عن الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها والا مانع من وضع اللفظ ازاء
الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرايط ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها الشرايط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة
للماهية مع اجتماع الشرايط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسام للصحيح انها اسام للماهية مجتمعة لشرايط الصحة الزايدة على الصحة الحاصلة من
جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول انها اسام للاعم انها اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزايدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل
ان نقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغيرها او انها اسم للاركان المخصوصة

... قرينة ولا انها اسم للاركان المخصوصة ... فتفطن

والشرايط معاً والثاني يقول بانها اسامي للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط ولا مع الشرايط فيظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة الماهية فعلى

القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرايط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعها لشرايط الصحة واما على

القول الاخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل الامتثال للامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرايطها وما يقال

ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان لهذا الشيء شرطاً يتوقف صحته عليه ام لا والثمرة

الثاني ان مع قطع النظر عن الشرايط ايضاً قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفاً

كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن والاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص

في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسماً للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفاً وذلك

لا يستلزم كون الناقصة مأموراً بها مطلوباً بمجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوباً له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئاً

بمن رآه يصلي فرأى من صلى ونقص طمأنينة في احد السجدتين مثلاً او لم يقرأ السورة في احدى الركعتين فبر النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة

مطلوبة للشارع ومأموراً بها فكونها مصداق الاسم معنى وكونها مأموراً او مطلوباً يحصل به الامتثال معنى اخر فلا ابن في الامتثال بها فلم

الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضاً ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما الوارد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم

فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسماً للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسماً للصحيحة

التامة الاجزاء الجامعة للشرايط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء وجامعية لشرايط الصحة من الحيثية التي تقدم ذكرها وغيرها من

ساير شرايط الصحة ثم ان الاظهر عندي كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده

وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضاً وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالف ماهية لصلوة

الظهر مثلاً فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكذلك للشاك وللمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس

والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على

القول بكونها اسماء للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء

والغسل مثلاً والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكذا اتصاف الصلوة بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسم اخر ولا دخل

في

في اشتراط شيء بشيء اعتباره في تسميته به ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها

ونقصانها عمداً وسهواً اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلاً عمداً الا عصياناً ولا ريب في كونه منهياً عنه ومع ذلك يبطله ركوعاً لا يتوان ما ازاهم

صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحاً فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع اليد على

الركبة بحيث يحسبه الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا

يتحقق الا مع كون الركوع اسماً للاعم من الصحيحة واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرايط وكون الاصل في مثل لا صلوة

الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل من جهة الاوامر لان الامر لا يتعلق

بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله لا صلوة

الا بطهور فالمنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد

الا في المسجد وغير ذلك لان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات من حيث

فيها في الجملة جزماً وليس المراد فيها الا نفي صفة من صفاتها لا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما نشك كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه

الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال الضعيف وهو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفاً نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها

بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداول العلماء هذا التداول في مبحث

المجمل والمبين ولم يحملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا

بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له الكلمة لا

فقالوا بان حملها على نفي الذات ممكن فيقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن

اذا ثبت كون الصلوة اسماً للصحيحة والا فهي منساقة لسياق نظايرها سيما مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا

اثبات كون الصلوة اسماً للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضي

ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فبهذا نقول ان مثل قوله لا صلوة الا بطهور مما كان النفي المنفي عبادة خارج

عن سياق النظاير وباق على مقتضى الاصل ولا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليس الا كشعرة سوداء في

مع توجه

فيه ان السداد

بنهم

نقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء القول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيح
من العبادات والانصاف ان يكون هذه منافية لسياق الظاهر من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل
وايضا نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيح كما لا يخفى
اذ لو حصل الفاتحة والطهور للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة
ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرايط ثم اعلم ان الشهيد قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا
تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل
الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما التحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى
والظاهر ان مراده اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول الظاهر من قوله ره
الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا بالامر الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا
مطلق التسمية والاصطلاح ولو لا غرض لمثل كونها علامة الاسلام وموجبا لجواز اكل ذبيحته بمجرد ذلك لو قلنا بذلك ونحو ذلك لانه لو اراد
كان اراد من الاطلاق ما هو اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة
فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ محض الامر بالمضي لا يوجب كون اللفظ
حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يقابل بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك
وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج
والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع
من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم
وذلك لا ينافي كون المطلوب هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما سنشير من ان التسمية عرفية وان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر
قوله دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كان قبل ثبوت هذا
النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركها في حال الحيض بل معناه اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات

وجب ايضا القول بالفصل فيه المطلوب كما

وذلك مم

الشرط

الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد مما يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة
التي جامعة لجميع الشرائط لكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعليها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله
لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها
في هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظرهم وافتقر الى ان الظاهر من حال المسلم
في نذر الفعل والحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فتعد واما عدم الصحة الى نفي الذات
فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسماء للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي في الوفاء بالنذر ان نذر ان يعطي مصليا
شيئا فلا يبر بنذره باعطائه لمن علم فساد صلوته والظاهر البر فيما جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم معرفته بحال المصلي ومن جهة نفس
الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا
وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان بنا فيه
في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه
لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم
من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم
لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على فرضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول
بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة
النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا
لاجل النذر انه لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح
عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا مصليا يصلي بجميع الاركان والاجزاء
ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة بدون ذلك الوضوء فلا يكون رايه
او راي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر عن تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه ولكن ملاحظة

من الاختلافات فی الاجزاء وسایر الشروط ولاریب ان الصحیح من العبادة لیس شیئا واحدا یبتنی علیه فی مجهول الحال علی حمل فعل المسلم علی الصحة

ولم نقف الی الآن علی من التزم هذه التحقیقات والتدقیقات ویتفطن الی من ظاهره الوفاء ولیس ذلک الا لاجل کونها اسامی للاعم ولعله لاجل

ذلک لا یتفحص فی الاعصار والامصار عن مذهب الامام فی جزئیات مسایل الصلوة مثل انه هل یعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب

القنوت او ندبه وبایتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا یصح الاقتداء فیما یعتقده باطلا مثل ما لو ترک الامام السورة ونحو ذلک

مما لم یعلم بطلانه یجوز الاقتداء ویصح صلوته لانه ائتم بمن یحکم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من العلم هو ما علم بطلانه وان کان صحیحا عند

الامام فلیس هذا الا من جهة کفایة مسمی الصلوة ما لم یعلم المأموم بطلانها علی مذهبه لا انه لا یصح الاقتداء حتی یعلم انه صحیح علی مذهبه بقی

الکلام فی بعض ما اشار الیه الشهید ره وهو امور الاولی انه یستفاد منه ان الحقایق الشرعیة کما تثبت فی العبادات تثبت فی المعاملات ایضا وهو کذلک

وقد یظهر من بعضهم اختصاص ذلک بالعبادات وهو ضعیف وعلی هذا فیمکن عطف قوله ره وسایر العقود علی الماهیات الجعلیة

ایضا والثانی ان الخلاف فی کون الالفاظ اسامی للصحیحة او الاعم لا یختص بمثل الصلوة والصوم بل یجری فی سایر العقود ایضا وهو کذلک

قال المحقق فی یع فی کتاب الایمان اطلاق العقد ینصرف الی العقد الصحیح دون الفاسد ولا یبرء بالبیع الفاسد لو حلف لیبیعن وکذا غیره

من العقود وقال الشهید فی شرحه عقد البیع وغیره حقیقة فی الصحیح مجاز فی الفاسد لوجود خواص الحقیقة والمجاز فیهما کمبادرة المعنی

الی ذهن السامع عند الاطلاق قولهم باع فلان داره وغیره ومن ثم حمل الاقرار به علیه حتی لو ادعی ارادة الفاسد لم یسمع اجماعا وعدم صحة

السلب وغیر ذلک من خواصه ولو کان مشترکا بین الصحیح والفاسد لقبل تفسیره باحدهما کغیره من الالفاظ المشترکة وانقسامه الی

الصحیح والفاسد اعم من الحقیقة اقول ویمکن حمل کلام المحقق علی ما ذکرنا من ان الظاهر والغالب فی المسلمین ارادة الصحیح فینصرف الیه لا

لان اللفظ حقیقة فیه فقط فلا ینصرف الی غیره لکونه مجازا فیه واما ما ذکره الشارح من دعوی التبادر فان اراد ما ذکرنا فلا ینفعه وان اراد

کونه المعنی الحقیقی ففیه المنع المتقدم وعدم سماع دعوی الفساد فی صورة الاقرار ایضا لما ذکرنا کنظایره واما تمسکه بعدم صحة السلب

فلم یتحقق معناه لانا لا ننکر کونها حقیقة انما الکلام فی الاختصاص وهو لا یثبته واما قوله ره وانقسامه الی الصحیح والفاسد اعم من

الحقیقة فان اراد ان التقسیم لیس بحقیقة فی تقسیم المعنی فیما اطلق المقسم بل اعم من تقسیم اللفظ والمعنی ففیه ان المتبادر

من التقسیم هو تقسیم المفهوم والمعنی لا ما یطلق علیه اللفظ ولو کان مجازا وان اراد ان الدلیل الدال علی کون الفاسد معنی مجازیا

فلابد

کتابخانه آستان قدس رضوی

فلابد ان یراد من المقسم معنی مجازی یشملهما فهو مع انه لا یساعده ظ کلامه ازل الکلام الثالث ان الدخول فی العمل علی وجه الصحة یکفی فی

کونه صحیحا اقول والاظهر عدم الاکتفاء فان الدخول علی الوجه الصحیح غیر الاتیان بالفعل الصحیح والمفروض ان الحلف انما وقع علی الثانی فان الصلوة

والصیام لیسا من باب القرآن المحتمل وضعه للمجموع وللکلام المنزل علی سبیل الاعجاز المتحقق فی ضمن کل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلی ما ذکره

یلزم الحنث وان لم یتمهما فاسدا ایضا وهو کما تری بل هذا لا یصح علی المختار ایضا بل یمکن ان یقال انه لا یحصل الحنث علی المختار لو اتمه فاسدا

ایضا عالما بالفساد لما ذکرناه فی توجیه کلامه ره ومن وافقه من ارادة الصحیحة فی امثال ذلک وان بنی علی المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر

لا اشکال فی جواز اجراء اصل العدم فی ماهیة العبادات کنفس الاحکام والمعاملات بل الظ انه لا خلاف فیه کما یظهر من کلمات الاوایل والاواخر

ولم نقف علی تصریح بخلافه فی کلام الفقهاء واما ما تراهم کثیرا فی کلماتهم من التمسک بالاحتیاط واستصحاب شغل الذمة فهو مبنی اما علی

مسالة الاحتیاط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او تاسیا للدلیل به فلا حظ الانتصار قد یتمسک بالاجماع وطریقة الاحتیاط فی اثبات

اصل الحکم کما تمسک به فی وجوب صلوة العیدین خلافا للشافعی وفی مسئلة المنع عن صلوة الاضحی وغیر ذلک واما استدلالهم بالاصل

فی ماهیة العبادات فهو فوق حد الاحصاء وکیف کان فالمتبع هو الدلیل ولا ینبغی التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدلیل وکیف وجل

الاصحاب ان لم نقل کلهم متفقون فی عدم الفرق فمن یعمل بالاصل لا یفرق بین العبادات وغیرها فنقول ان من البینیات انا مکلفون بما جاء

به محمد صم من الاحکام والشرایع والعبادات وکما ان سبیل القطع بمعرفة الاحکام کما وردت منسد لنا فکذلک معرفة ماهیة العبادات

وکما یمکن ان یتوقف التکلیف بالعبادة امر بشیء غیر معلوم لنا ولا یحصل الامتثال بها الا باتیانها بماهیاتها کما وردت فکذلک

سایر الاحکام الشرعیة غیر معلوم لنا ولا یحصل الامتثال بها الا باتیانها کما وردت وکما ان انسداد باب العلم مع بقاء التکلیف

بالنص وقبح التکلیف بما لا یطاق یوجب جواز العمل بالظن فی الاحکام بعد التفحص والتجسس من الادلة وحصول الظن بسبب رجحان

الدلیل علی المعارض او بسبب اصالة عدم معارض آخر فکذلک فی ماهیة العبادات وکما لا یمکن فی ماهیة العبادات التمسک بالاصل قبل

الفحص والتفتیش واستفراغ الوسع فکذلک لا یمکن ذلک فی نفس الاحکام وسیجیء الکلام فی ذلک مستقصی فی مباحث التخصیص ومباحث الاجتهاد

والتقلید فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم فی اثبات ماهیة العبادات کنفس الاحکام اذ لو قیل ان المانع هو ان اشتغال الذمة

بالعبادة فی الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فیصیر الاصل بقاء شغل الذمة حتی یثبت المبرء فمثله موجود فی الاحکام ایضا فان اشتغال الذمة

بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذى علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله قاطع ولذلك اشترطوا فى اعمال اصل البراءة واصالة
العدم فى الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة او لا فنحن نعلم مثلا ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع لا نعلمه فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل
الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض آخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب اشتراك امور
متعددة وثبوت حكم فيها الفرق فى ذلك كما يتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نسترجح الحاصل البراءة واصل العدم ثم عدم ما يدل
على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك فى ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل
الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لابد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا
فى ان الاستعاذة قبل القراءة فى الركعة الاولى مثلا هل هى من مواليف من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض
بدليل آخر على الندب ثم تعارضهما او تساقطهما يبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل آخر يدل عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب
فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكره لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين بنفس قلنا مثله فى
الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابقة الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راسا حتى تقول
لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجرى فى الحكم الشرعى ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم فى الاحكام الشرعية ايضا بعد
القطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر والحاصل اذا بنينا على كفاية الظن عند
انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول فى الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادة
هو هذا مثل صحيحة حماد الواردة فى بيان آداب الصلوة ونحوها فح يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام فى اجراء اصالة
العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم مط سواء حصل لنا ظن من جهة خبر ان هذا هو الماهية
او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة فى خصوص جزء جزء واصالة عدم شىء آخر واما ما يقال ان السبيل منحصر فى الاجماع فان فهم
معناه فان اراد انه لابد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء
وان ادعاه احد فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل آخر يدل على ثبوت
جزء آخر او شرط آخر له وان اراد ما حصل الاجماع [illegible] على صحة ما الماهية موجودة فيه ففيه ان هذا ليس اثبات الماهية بعينها

بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التى ليست داخلة فى ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما
لو دار الامر بين الوجوب والحرمة فى شىء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر
اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف فى رفع هذا الاشكال
بان المخالف فى المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هى على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا
يكفى فى كون الماهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا مما يتم بالنسبة الى المخالف الخاص دون
ساير المخالفين وذلك لا يثبت الماهية مطلقا ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة فى نفس الامر من جهة
الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى
ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما ذكر فى الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب
وان قلت الاجماع ح يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع ومآل هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل
يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل فى ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى فى نفس الحكم الشرعى
مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقينى مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان من المحقق فى محله
كما سيجىء انشاء الله حجية الاستصحاب مط ان مرادهم من عدم حجيته فى اثبات الحكم الشرعى ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان
يقال ان المذى غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذى ناقضا واصل
العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل هى بضميمة ساير الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك
فى اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شىء آخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذى ثبت
من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما فى الرجحان فيبقى نفى الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفادا من
معنى الاستصحاب م — استصحاب العدم اذ ليس مطلق الرجحان ٢ واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجى كما يحتمل كونه
غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هى فجعل احدهما هو الاصل دون الآخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة
المطلوبة فى الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستصحاب الا اشتغال ذمة المكلف به فى الذمة

مقتضى اليقين

وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني يقتضي براءة الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الادلة

بضميمة ساير الادلة قايم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الامر واصل البراءة السابقة

لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما ظهر علينا من الظنون الاجتهادية

ثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة وبيان المتبادر في مصطلحهم وهذا فهو مطلق

الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته

لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرايط الصحة مط وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال

والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فنصيره مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم عرفا وينفي الشرط المحتمل بالاصل وانما

قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع

والسجود فيخرج صلوة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يشتبه بها ماهية الصلوة

بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع

في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى اخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وجميع

الاجزاء والشرايط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه

شرطا في كونها مرادا من اللفظ والتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا ابتنينا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح

المتشرعة او الشارع فنقول هيهنا مقامان من الكلام الاول بيان ذلك الماهية المخترعة وتميزها من بين ما هو من صنف من المخترعات مثل ان يق

المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به

مراد الشارع والثاني ان بعد بيان ان المراد ايما وقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات

الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها

ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة عدم صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فذكر تبادر ذات الركوع

والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة

تأمل

[stamp]

فان كانت عند الشارع

ما يعتبر لما هي عليها عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك واختلاف عرف المتشرعة وعدم انضباطها لا يوجب عدم

الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف في اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضربها عقلا والمعيار هو العرف خرج ما ثبت خروجه

بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يق ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا

نقول المسمى شرعية والتسمية ليست بشرعية مبتنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايض من اهل العرف فالمسمى وان كان من

الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى

انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في مهيته اخراج الماء منه وقيل يشترط المطلق وهكذا او

فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ

العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة

لو كانت الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد والسلام كونها صاحبة للطهارة

من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل يتم بهذا المجموع ام يجب حينئذ كون المصلي في مكان مباح ايض فيمكن

اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة

هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايض جزء لها ام لا في كون السورة ايضه

جزء لها ام لا او هل هو مشروط بشرط اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء اخر فيه ولم نعلم بعينه فلا يمكن اجراء الاصل ويجب

ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايض قد عرفت انه لا وجه له لما

نبهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايض مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل النظر من فرق بينهما الى ان

الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايض قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمأنينة بمقدار الذكر

شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمأنينة في القيام

بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزايد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا

المقام من باب التأييد والاشعار كون مهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول

والاشارة

فالتسمية

وقيل يحصل بما ء المضاف

المنهية واما الزايد على المنهية الصلوة شرطا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول المنهية
وغيرها من الواجبات فشروط وزوايد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركني كل من المذكورات التي
وان باشتراء كل منها ينتفي المركب وجعل باقي الواجبات احكاما اخر فيتامل **تذنيبان الاول** قد ذكر ما تقدم عرف الشرع على حيره وهو
فيما حض به ما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخا
طبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يحض به بل كان عرف اهل زمانه فلك ايضا كالديباد
قد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طايفة من قومه مع عرف طايفة اخرى منهم كلفظ الرطل
الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام ع مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم
عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القراين الخارجة ومع عدمها التوقف **الثاني** اذا اطلق الشرع لفظا على
شيء مجازا مثل قوله ع الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم
الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتساويهما في
الاحكام الشايعة للمشبه به حكما شايعا لا فالعموم والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كك بل هو اظهر في العموم لصحة الا بيان
ستثناء مطلقا اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات فيه
الاولى ان المشترك حقيقة في كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين اللفظ للدلالة
عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته
على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم
الدلالة انما نشا من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس
الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة
ان المعنى الحقيقي غير مراد فنتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا
معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفي بقرينة واحدة اذا اجتمع فيها الحيثيتان

لا وقد

لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعينين غير معين كما يتوهم من ظ كلام السكاكي بل مدلوله
واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لا
خراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح آخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة
وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا في اول الكتاب **الثانية** ان اللفظ
المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة
عليه بذلك اللفظ منفردا وتوضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ
الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر او كان للمعنى شريك آخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ
عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح باني اضع لهما ذلك
اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء آخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول
انما صدر الوضع مع الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى لا في حال الانفراد
الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة في حال الانفراد فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان
الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات
المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا با
لنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية اعتباريان حاصلان من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو با
عتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط
الانفراد ولا لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة با
ن تقول اني وضعت هذا الاسم لشرط ان يراد وحده او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو
باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى
الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ

فلا رخصة لنا فى استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا فى المعنى حال الوحدة لا بشرط الوحدة **الثالثة** المجاز مثل الحقيقة فى انه لا يجوز التعدى عما حصل الرخصة

من العرب فى نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصى فالمجاز موضوع بوضع نوعى ولا بد من ملاحظة الوضع النوعى ايضا وان الرخصة

فى اى نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب فى كل واحد من الاستعمالات الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات

فى ضمن اى فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة فى الجزئيات اذا عرفت هذا

فاعلم انه قد يوجد الاستعمالات فى جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة فى المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم

يوجد فى صنف آخر من ذلك النوع ولا نوع آخر من ذلك الجنس فالذى نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من

سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل فى بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا فى جزئيات الصنف الآخر وهكذا الكلام فى

النوع من الجنس مثلا اذا راينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء فى الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقى خارجى

وكان الجزء مما له قوام فى تحقق الكل كالرقبة فى الانسان والعين فى الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء فى المركبات

الحقيقية وجميع الاجزاء فى المركبات الاعتبارية وكذا وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل فى الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا

كالاصابع فى الانامل فى قوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم واليد فى الاصابع الى نصف الكف فى آية السرقة والى المرفق

فى آية الوضوء والى الزند فى آية التيمم فلا يجوز القياس فى غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعانى

الحقيقية فى المعانى المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعنى لا يريد الا فى استعمال واحد الا معنى مجازيا واحدا او بالمجاز

المستعمل وجدانى غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم فى استعمال اللفظ فى مجازيين وعدم العلم بالرخصة كاف فى عدم جواز الاستعمال

فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة **الرابعة** المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية

لا الشيئان او الاشياء المتفقات فى الاسم فيكون حقيقة فى ذلك فان التبادر علامة الحقيقة هو الفردان او الافراد من ماهية لا

الشيئان او الاشياء المتفقات فى الاسم فيكون حقيقة فى ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فان

* شئت اختبر نفسك فى مثل رايت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او ذا

المسمون بمسلم فيعتبر فى الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلى فى مفردها مجازا مثل المسمى بالمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع

ساذ

ما ذكرناه انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ فى التثنية والجمع للزم الاشتراك فى مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة

فى الشمس والميزان او الباصرة والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم ههنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين

من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيتكثر الاحتياج الى القرائن **الخامسة** المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفى

نفى افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا من اللام او التنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة فى الماهية

بشرط لا شئ واذا الحق التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة واذا الحق النون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من

تلك الماهية واذا الحق الالف واللام فاما يشار بها الى الفرد او لا فالثانى يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد

به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهنى وهو معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجى او الى جميع الافراد فهو الا

ستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفى على النكرة لا تفيد الا نفى افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك

حقيقة فى كل واحد من المعانى منفردا فلا شئ يوجب دخول معنى آخر من معانيه فى ما دخله حرف النفى اذا تمهد لك هذه المقدما

ت فنقول استعمال المشترك فى اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله فى جميع المعانى من حيث المجموع ومنها استعماله فى كل

واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق بين الكلى المجموعى والافرادى ومنها استعماله فى معنى

مجازى عام يشمل جميع المعانى ويسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف فى جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا

اشكال فى عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلان شرط استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل يكون الجزء مما ينتفى الكل بانتفائه

مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقى كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثانى فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال

ثالثها الجواز فى التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز فى النفى دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا فى المفرد

وحقيقة فى التثنية والجمع والاظهر عندى عدم الجواز مطلقا اما فى المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت فى المقدمة الثانية ان اللفظ المفرد

موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه فى استعماله فيه فى غير حال الانفراد دليل استعماله فى غير ما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا

فلما عرفت فى المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة فى هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازى

عام يشمل جميع المعانى واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعانى مع الوحدة المعتبرة فى المعنى

الموضوع له فقد استعمل فی المعنی باسقاط قید الوحدة وهو جزء الموضوع له فیظهر ما فیه مما ذکرنا فی المقدمات مع ان ذلک لیسلزم وجود سبعین

مجازا فی استعمال واحد فی مثل العین الی سبعین مجازا فی استعمال واحد فی مثل العین بالنسبة الی سبعین حقیقة وهو اجنبی بالنسبة

الی موارد استعمالات العرب واما فی التثنیة والجمع حقیقة فلما عرفت فی المقدمة الرابعة من انهما حقیقتان فی فردین او افراد من ماهیة

لا فی الشیئین المتفقین فی اللفظ والاشتراک ولزوم الاشتراک وتکثر الاحتیاج الی القراین لو کان ... کل المجاز خیر من الاشتراک

واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة فی هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز فی التثنیة والجمع انما یرجع الی ... لا الی العلامة والمعنی معا ما لحقه علاقة المجاز

فان الالف والنون ونحوهما لا یتفاوت فیها الحال فی حال من الاحوال فان لفظ عینان او عینین مثلا یراد بهما الشیئان اسواء اردت شیئان

منهما الفردین من عین او شیئین بعین اما التفاوت فی لفظ العین فیراد فی احد الاستعمالین منهما اعنی الاستعمال الحقیقی الماهیة المعینة فردین مسمیین

الواحدة ویشار بالالف والنون ونحوهما الی الفردین منها او اکثر وفی الاستعمال الاخر لا یمکن ارادة کل واحد بان یکون مجازا مرسلا من

باب استعمال اللفظ الموضوع للکل فی الجزء فلا بد ان یراد منها المسمی بالعین لیکون کلیا له افراد فیشار بالالف والنون الی الفردین من

المسمی بالعین او اکثر وهذا هو وانح ما ذکرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ویکون من قبیل عموم الاشتراک اللهم الا ان یقال ان

مدلول العلامة لیس مجرد الاشارة الی التثنیة او التعدد بل الی التثنیة الخاصة والتعدد الخاص اعنی ما یراد بها اثنان من ماهیة او

افراد منها فیکون التثنیة والجمع مستندا بوضع علیحدة فیمکن ح القول بالتجوز فی هذا اللفظ بان یجعل فیستعمل اللفظ الموضوع لافادة

الفردین من ماهیة او الافراد من ماهیة فی شیئین متفقین فی الاسم لا لکونهما فردین من المسمی بهذا الاسم بل لکونهما شابها بفردین من ماهیة

معینة وعلاقة المشابهة اشتراکهما فی الاسم او صدق علیهما لفظا دان لم یرد ... معنی الحاصل تشبیه الاشتراک اللفظی بالمعنوی

فیکون استعارة الا ان ذلک لا یثمر فایدة بعد تجویز ارادة الفردین من المسمی بالعین مجازا وذلک لان ثمرة النزاع فی استعمال اللفظ حقیقة

ومجازا یحصل بذلک المجاز فان ما علم بالقرینة عدم ارادة المعنی الحقیقی فیصح الحمل علی هذا المجاز اعنی عموم الاشتراک فثبوت المجاز الاخر

الذی هو داخل فی محل النزاع مع علم الثبوت یکفی فی ثبوت العدم غایة الامر جوازه وهو لا یفید وقوعه فتامل مع ان المجاز الاول

اقرب واشیع فهو اولی بالارادة لایق یمکن القول بوجود ثمرة ضعیفة نظیر الثمرة الحاصلة فی الفرق بین قول المعتزلة والاشاعرة فی الواجب

التخییری لان مورد الحکم هنا الفردان علی المتعددین لا الطبیعة کما لا یخفی علی المتامل فتامل ولم اقف علی من ذهب الی المذهب الذی ذکره

فی مجاز التثنیة والجمع من کونه من باب الاستعارة واما فی النفی فیظهر الکلام فیه مما مر وانه حقیقة فی نفی جمیع افراد منهم واحد

وان التجوز فیه انما یکون بارادة نفی فرد من افراد المسمی بالعین مثلا فیکون خارجا عن المتنازع ویجری التکلف الذی ذکرته فی التثنیة والجمع من

اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترک فی اکثر من معنی حقیقة افرط فی القول حتی قال انه ظ فی الجمیع عند التجرد

من القرینة واستدل علی ذلک بقوله تعالی ان الله وملائکته یصلون علی النبی وان الله یسجد له من فی السموات ومن فی الارض فلا اجمال عنده فی المشترک عند التجرد عن القرینة

والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وکثیر من الناس فان الصلواة من الله الرحمة ومن الملائکة الاستغفار والسجود

من الناس وضع الجبهة علی الارض ومن غیرهم علی نحو اخر واجیب عن ذلک بوجوه الاول منع ثبوت الحقیقة الشرعیة فالمراد هو المعنی

اللغوی اعنی غایة الخضوع او جعل ذلک من باب عموم الاشتراک لو سلم ثبوت الحقیقة الشرعیة فالمراد هو المعنی اللغوی اعنی غایة الخضوع

او جعل ذلک من باب عموم الاشتراک لو سلم ثبوت الحقیقة الشرعیة فیراد منه غایة الخضوع ومن الصلواة الاعتناء باظهار الشرف

والمراد من غایة الخضوع ما یعم الخضوع التکلیفی والتکوینی ولهذا لم یذکر فی الایة جمیع الناس مع ثبوت الخضوع التکوینی فی الکل الثانی

ان ذلک مجاز لا حقیقة وهذا الجواب لا یتم علی ما اخترناه والثالث انه علی فرض تسلیم کون ذلک حقیقة ایضا لا یتم الاستدلال بها علی ظهورها

فی ارادة الجمیع عند التجرد عن القراین اذ القرینة علی ارادة الجمیع هیهنا موجودة واما حجج سایر المذاهب فیظهر بطلانها من ملاحظة

ما ذکرنا فاحتج من جوز الاستعمال حقیقة مطلقا بان الموضوع له هو کل واحد من المعانی لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق فی

حال ارادة الواحد والاکثر والجواب عنه ان الموضوع له هو کل واحد من المعانی فی حال الانفراد کما مر فی المقدمات واحتج من جوز فی المفرد مجازا وفی التثنیة والجمع حقیقة اما علی الجواز

فی المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسک به المانع کما سیجیء واما علی کونه مجازا فبتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فیکون

الوحدة جزء الموضوع له فاذا استعمل فیه عاریا عن الوحدة فیکون مجازا لانه استعمل اللفظ الموضوع للکل فی الجزء واما علی کونه

حقیقة فی التثنیة والجمع فبانهما فی قوة تکریر المفرد ولا یشترط فیهما الاتفاق فی المعنی بل یکفی الاتفاق فی اللفظ کما فی الزیدان والزیدون

وفیه ان المانع لیس منحصرا فیما تمسک به المانع بل المانع هو ان اللغات توقیفیة والوضع لم یثبت فی المفرد الا فی حال انفراد المعنی

فی الارادة کما حققنا سابقا واما المجازیة فیتوقف علی ثبوت حصول الرخصة فی نوع هذا المجاز کما اشرنا وایضا لا یبعد

ان الاولی ان یقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص فی العام کما لا یخفی واما کونه حقیقة فی التثنیة والجمع ففیه ان المتبادر

منها هو الاتفاق فی المعنی کما بیّناه سابقا وحجة من خصّ المنع بالمفرد دون التثنیة والجمع ان التثنیة والجمع متعدد ان فی التقدیر
فیجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمدّعی فی المفرد حق والجواب عن التثنیة والجمع یظهر مما مرّ الا ان یراد به ما ذکرنا
من الاستعادة وحجة من خصّ الجواز بالنفی یفید العموم فیتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه فی المثبت حق وجوابه عن التجویز
فی النفی انه انما یفید عموم النفی فی افراد المهیة المثبتة لا فی المشترکات فی الاسم کما حققنا الا ان یراد الاستعادة کما
اشرنا واحتج المانع مط بانه لو جاز الاستعمال فی المعنیین لکان ذلک بطریق الحقیقة اذ المراد بالمعنی هو المعنی الحقیقی فیلزم
التناقض اذ یکون ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده
وهذا وحده وبالعکس والمفروض استعماله فی المعانی الثلثة واجیب عنه بان المراد لیس ارادة المعانی مع بقائه لکل واحد
منهما منفردا بل نفس المدلولین مع قطع النظر عن الانفراد فیرجع النزاع الی ان ذا الا لیس استعمالا فی المعنیین وهذه
مناقشة لفظیة والاولی فی الاستدلال علی المنع ما ذکرنا اختلفوا فی جواز استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی وا
المجازی علی نهج استعمال المشترک فی اکثر من معنی بان یکون کل واحد منهما محلا للحکم ومورد النفی والاثبات فمنهم من
منع مط ومنهم من جوّز مجازا ومنهم من جعله حقیقة ومجازا بالنسبة الی المعنیین والاقوی المنع مط للمعروف فی مقدمات
المسئلة السابقة ان وضع الحقایق والمجازات وحدانیة نظرا الی التوظیف والتوقیف مع القرینة المانعة عن ارادة ما وضعت له بارادة معنی مجازی
لا یمکن ارادة ما وضعت له کما ذکرنا بل ولا غیره من المعانی المجازیة الاخر ویتم بذلک عدم جواز ارادة المعنیین من اللفظ وقد
یستدل علی ذلک بان المجاز یلزمه القرینة المعاندة للمعنی الحقیقی وملزوم معاند الشیء معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم
جواز اجتماع الارادتین عقلا کما ان مناط ما ذکرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض علی هذا الاستدلال بان غایة ما ثبت
کون المجاز ملزوما لقرینة مانعة عن ارادة المعنی الحقیقی منفردا واما عن ارادة المعنی الحقیقی مط فلا یعنی ان یرمی فی قولنا رأیت اسدا
یرمی یدل علی ان المراد الاسد لیس الحیوان المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع فلا وایضا قد یستعمل اللفظ الموضوع للجزء
فی الکل مثل الرقبة فی الانسان ولا ریب فی ثبوت ارادة المعنی الحقیقی مع المجازی وکما یمکن دفع ذلک بان المراد مانع القرینة
عن ارادة المعنی الحقیقی هو المانعة عن ارادته بالذات لا مط فلذا یمکن بان یراد منها المانعة عن ارادته منفردا فمن این یحکم بان المراد
متعلق قوله بالذات حتی یعنی ومانع منفی حتی لا یقصد الانسان
هو.

استعمال ... فی ...

الاول لا الثانی فکما لا یجب کونها مانعة عن ارادة المعنی الحقیقی فی ضمن المجازی کذا لا یجب کونها مانعة عن ارادة الحقیقی مع المجازی
بحیث یکون کل منهما مورد النفی والاثبات اقول ویمکن الجواب عن الاول بان ذلک مبنی علی کون اللفظ موضوعا للمعنی
لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتی یصح القول بکون اللفظ مستعملا فی المعنی الحقیقی والمجازی وقد عرفت فی الاصل السابق
بطلانه ولکن یدفعه ان ذلک مناقشة لفظیة فانها ترجع الی عدم تسمیة ذلک استعمالا فی المعنی الحقیقی والمجازی مع بقاء
المعنی الحقیقی علی حقیقته والاولی ان یجاب انه یصدق علیه انه استعمال فی المفهومین کما مرّ نظیر ذلک فی جواب حجة المانع مط فی
البحث السابق فالاولی فی الاستدلال هو ما ذکرنا واما الجواب عن الثانی فبان ارادة الجزء فی المرکب کارادة الرقبة
من الانسان اذا استعملت وارید منها الانسان غیر معلوم الاجتماع مع الکل ولا بالذات بل عدمه معلوم غایة الامر انفهامها
منها بالتبع لا بمعنی القصد الیها بدلالة الالتزام او انفهامها من اللفظ کما فی دلالة الاشارة بل بمعنی کونها لازم المراد فیکون
من باب دلالة الاشارة الغیر المقصودة من اللفظ کدلالة الآیتین علی اقل الحمل وهذه الدلالة متروکة فی نظر ارباب الفن وایضا
المراد من الاستعمال فی الشیء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فیما یستتبعه ویستلزمه تبعا کما لا یخفی وقد یعترض ایضا بان
النزاع المفید فی هذا المقام هو انه هل یجوز استعمال اللفظ فی الموضوع له وغیره ام لا اولیس یری فی کل ما استعمل فی غیر الموضوع له
ان یکون له قرینة مانعة عن ارادة الموضوع له غایة الامر ان یسمی ذلک استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع
له فلم یثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرینة المعاندة للحقیقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلک اما اولا فبانه قیل
انه یتم لو قلنا ان الکنایة هو ارادة المعنی الغیر الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فیتم ح جواز ارادة المعنیین
من اللفظ بلا احتیاج الی القرینة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنی الحقیقی لینتقل منه الی المعنی المجازی فلا اذ لا
ینفک ح استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له عن القرینة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا یصح فرض المعترض اذ اللفظ لم یستعمل
فی المعنی الموضوع له والغیر الموضوع له معا وصرح بان لهم فی تعریف الکنایة طریقین المحقق التفتازانی فی شرح المفتاح واما
ثانیا فان ما جعله العجب فیما بیننا قصان وقد امر القرینة المانعة فلا یمکن جعله من باب الکنایة ویدفعه انه ان ارید بقیام
القرینة المانعة قیام ما یمنع من ارادة المعنی الحقیقی منفردا ومجتمعا مع المعنی المجازی فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع فی هذه

فی المعنی الحقیقی والکنایة لا الحقیقی والمجازی فان الکنایة ایضا استعمال اللفظ ...

المسألة مثل المسألة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة من ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتأمل وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما تمنع عن ارادة الحقيقة في المجاز على فرض عن ارادتها بتلك الارادة بل لا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي على ما صرح هو به ايضا في حواشي المعالم قال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد بل الحكم كل واحد منها بعنوان الكلي الافرادي وليس هنا ارادتان متضامتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم له وجه ان اريد من البدلية ارادة هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان من الظ ان الاستعمال لا تعدد فيه وظ كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمال حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة الموضوع له فيكون مجازا يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا الا انه يراد به معنى ثالث يشتمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما فصل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فلا نزاع في ان المجاز معاند للحقيقة من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد واستطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد فالحق الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة المانعة اللازمة للمجاز لا تعانده نفسه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المجازية انما حصلت

باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده نفسه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والا لم يتعين المراد لكان يقال ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة المعنى الحقيقي بعينها كما انما نحن فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقايق والمجازات وحدانية فلا اشكال واضح

المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا او انقرض عنه او فاني كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة الاول اليه والظ ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو بط لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدء اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدء في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق لا من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدء وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرنا احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا ومن هنا يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدء ايضا فتأمل وهناك تعبيران اخران احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء بلا فترة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدء في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار العدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع وسيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مط وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مط وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة وانما هي محدثة من الخلاف كل واحد من الطرفين في مقام العجز من رد شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدء من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في غيره واخرى فرقوا بين ما لو كان المبدء حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى فرقوا بين ما لو طرأ الضد الوجودي على المحل سواء كان من الضد الا

كالحركة والسكون اوضادة وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترط في الثاني
دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه (كالبياض والسواد)
حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز نخير منه كما مر وسابق ان المشتق انما يستعمل في المعنى
الاخر من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا (وبما وجد فيه المبدء في محله)
مجاز ولا اشتراك فيه انه مناف لكلمات القوم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا
للزم الاشتراك ايضا ومما ينادي ببطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم
يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه لو كان جسم ابيض ثم صار اسود فيندرج
في مفهوم الابيض جزما والا لزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق في غير ما وضع له ويرد عليه (بتمامه)
انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة ولا يلزم اجتماع المتضادين الرابع انا لا نفهم من اللفظ
المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان
فلسنا — هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع ولا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال
على الزمان انما هو الفعل الا ترى انهم يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا
منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران
باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد توجه بان هذا هو مقتضى
حاصله — الوضع الثانوي بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي
والتبادر من جهته انما هو الحال فتامل فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو المتلبس والحاصل
ان تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا
من هذه النسبة اعم من الجزئية الصريحة او اللازمة للنسبة الكلية التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الجزئية
ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفا فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن

فيه

فيه في زمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كذا وقد يكون كذا في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك
سأشتري ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبدا او حمرا او سأشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما
سيشتريه لا يبقى حين التكلم خرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة
خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال
بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه بناء في
الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته حجة من اشترط بقاء المبدء فيما لم
يكن المبدء من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منعدم والحق
اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل
بمقدار التنفس والازيد بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في الحدوث دون الثبوت انه لو كان
شرطا مطلقا لزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل في النفس
من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة وحجة من خص الاشتراط بما طرء على
المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذا لزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة
السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وانه يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما (شرط)
هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو
في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك
بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه في احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم
يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول ويلزم من ذلك ان ذلك
القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مرادهم ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الجملة يعني المعنى
العام السابق او ما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال واخويه

فی محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانیا فلان المشتق کونه حقیقة فی الحال مع الخصوصیة مما لا خلاف
فیه وان کان محکوما علیه فلو جعلناه حقیقة فی القدر المشترک ایضا لزم الاشتراک والمجاز خیر منه او اولی وکونه محکوما علیه قرینة المجاز
مع ان الاستدلال بها علی من لم یتلبس بعد حین الاطلاق اولم یوجه ایضا هو من قبیل الاستدلال بالخطابات الشفاهیة فان
تلک الخطابات لا تثبت الا اصل التکلیف واما خصوص تکلیفنا فانما یثبت بدلیل خارج کالاجماع وغیره واما علی ما حققنا من موضع
النزاع من عدم ملاحظة الزمان ایضا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشکال اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حکمه کذا
سواء کان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا ینافیه ثبوت الحکم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحکم ثابت بالاستصحاب
وغیره من الادلة **تتمیم** ینبغی ان یعلم ان مبادی المشتقات مختلفة فقد یکون المبدء حالا کالضارب والمضروب وقد یکون ملکة وقد یعتبر مع کونه ملکة یعتبر او
حرفة وصنعة مثل الخیاط والنجار والبناء ونحوها وقد یکون لفظ یحتمل الحال والملکة والحرفة کالقاری والکاتب والمعلم والتلبس وعدم
التلبس یتفاوت فی کل منها فالذی یضر بالتلبس فی الملکة هو زوالها بسبب حصول النسیان وفی الصناعة الاعراض الطویل بدون قصد
الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو کان یوما او یومین او شهرا او شهرین ایضا مع ارادة العود عنه مضر ویصدق علی من تلبس ومن
اعرض وقصد العود فی العرف انه متلبس بالمبدء فیهما وان طرء الضد الوجودی لاصل ذلک الفعل ایضا واما فی الاحوال فالتلبس فیها ایضا
یختلف فی العرف واما فی المصادر السیالة فیکفی لا اشتغال بجزء من اجزائه واما فی غیرها کالسواد والبیاض وغیرها من الصفات الظاهرة والباطنة
فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط علی بعض المتاخرین واشتبه علیه الامر واحدث فی التفصیل منها فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضی
حقیقة ان کان اتصاف الذات بالمبدء اکثریا بحیث یکون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا فی جنب الاتصاف ولم یکن الذات معرضا عن المبدء وراغبا
عنه سواء کان المشتق محکوما علیه او به وسواء طرء الضد الوجودی او لا لانهم یطلقون المشتقات علی المعنی المذکور من دون نصب
القرینة کالکاتب والخیاط والقاری والمتعلم والمعلم ونحوها ولو کان المحل متصفا بالضد الوجودی کالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ
المذکوره ونحوها کلها موضوعة لملکات هذه الافعال مما یابی عنه الطبع السلیم فی اکثر الامثلة وغیر موافق للعرف مبادیها علی ما
کتب اللغة اشهر وبعد ما حققنا لک لا یخفی علیک ما فیه اذا تحقق ذلک فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل کراهة الجلوس تحت الشجرة
المثمرة ینبغی التامل فی موضع الثمرة منها فان المثمرة یجوز ان یکون المبدء فیها هو الملکة فان للشجرة ایضا یتصور فطرها ما یتصور للانسان

وعلی هذا فلا یضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء الا ان یحصل للشجرة حالة لا یحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبیه النسیان للانسان
ویجوز ان یکون هو الحال والحال الاول یحتمل معنیین احدهما صیرورتها ذات ثمرة مثل اغصان البقرة والثانی المعنی المعهود الحالی فعلیک بالتامل و
التعرفة فی کل موضع یرد علیک **المطلب** فی الاوامر والنواهی وفیه مقاصد **المقصد الاول** فی الاوامر **قانون** الامر علی ما ذکره اکثر
الاصولیین هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولی اعتبار العلو مع ذلک ایضا کما اختاره جماعة وسنشیر الیه فی اخر المبحث والمراد بالعالی
من کان له تفوق یوجب اطاعته عقلا او شرعا وقیل هو الطلب من العالی وقیل باشتراکه مع ذلک بین الفعل والشان وفیه
ذلک بعید لعدم تبادرها والمجاز خیر من الاشتراک والاستعمال اعم من الحقیقة وظنی ان من یقول بان الامر حقیقة فی المرکب من الطلب و
فی الوجوب هو ممن یقول بالقول الاول ولا بد ان یقول به لیناسب تعریفه الاصطلاحی معناه العرفی اذا الاستعلاء وظاهر فی الالزام اذ لا
معنی لاظهار العلو فی المندوب وادعائه کما لا یخفی وهو الاظهر عندی للتبادر والایات والاخبار مثل فلیحذر الذین یخالفون عن امره
وما منعک ان لا تسجد اذ امرتک ولولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک وقوله علیه السلام لبریرة بعد قولها اتامرنی یا رسول الله حیث طلب
عنها مراجعتها الی زوجها لا بل انا شافع وکلما ثبت کونه امرا وصدق علیه هذا المفهوم یستفاد منه الوجوب لان کون المشتق
من هذا المبدء حقیقة فی الوجوب وکون المبدء اعم منه کما تری فالوجوب ماخوذ فی مفهوم الامر والندب ایضا وجعله اعم من الندب و
ستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسیم الامر الی الواجب والندب وهو لا یستلزم کونه حقیقة فیهما
اذ لو ارید ان الامر الحقیقی ینقسم فهو غیر مسلم وان ارید الاعم فلا ینفع مع انه ینقسم الی ما لیس بحقیقة فیه اتفاقا کما للتسخیر و
التعجیز ونحوهما وکذا الکلام فی قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به الحقیقی او فعل
المندوب لا فعل المامور به الحقیقی فقط وان ارید الاعم من المامور به الحقیقی فلا یجدیهم نفعا ولما کان العاقل یطلب الشیء ولکن لا
علی سبیل الاستعلاء کالمندوب فانه ارشاد وهدایة ولا یلزم فیه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان یمیز بین اقسام الطلب بالتمییز
بین الالفاظ التی یطلب بها حتی یعلم ایها امر وایها ندب وارشاد وقد ظهر لک ان الطلب اذا کان بما یشتق من اصل الامر کقوله
امرتک بکذا وانت مامور بکذا ونحو ذلک یفید الوجوب وهو امر حقیقة واما اذا کان الطلب من العالی بغیر ما یشتق من لفظ الامر کالصیغ
الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته ودوید واخواته فهو الذی جعله الاصولیون امرا علی التحقیق ومحل نزاع برأسه فنزاعهم فی دلالة هذه الالفاظ

[illegible]

على الوجوب يتصور على صور احديها ان العالى اذ اطلب لهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذى يستلزم مخالفته الذم والعقاب اللذين هما لازم
مخالفة السافل للعالى حين الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة فى ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر
من القايل والقرينة هل يفيد الالزام والحتم ام لا مثلا ان يسمع لفظ افعل من قايل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه
الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام من العالى المستحق
تاركه اللوم والعقاب اولا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القايل بها شخص عال اوجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية
اذ الذى ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن
اجراء النزاع فى الصيغة اذا صدرت عن السافل والمساوى ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم والالزام وقد يكون غير ذلك
من المقام وعلى هذا فما استدل به بعض القايلين بكونها حقيقة فى الندب من ان الفرق بين الامر والسوال ليس الا التفاوت فى رتبة الطالب
فالوجوب شىء زايد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر يجاب بالتحقيق بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع انما
هو فى الصيغة والقايل بكونها للوجوب يقول به فى السوال ايضا يعنى به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك مخصوص من
المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القراين يفيد الوجوب اللغوى وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحى
وهذا هو مراد القايل بكونها حقيقة فى الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاولين بامكان المناقشة فى الصورة الاولى بان الدلالة
على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالى فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة فى السوال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت
من السايل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم فى دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما
سيجئ ليس على ما ينبغى الا ان يجعل النزاع فى خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالى وهو لا يلايم الجواب عن المذكور عن دليل القايل بالندب ايضا
واما على الصورة الثالثة فلا يرد السوال المتقدم اصلا ولا يتمشى الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم
والعقاب خارج عن مدلول اللفظ فى الصورة الاولى وداخل فيه فى الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة فى كل من الامر والسوال
والالتماس او مجازا او الذى يتبادر فى النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعدها تحرير محل النزاع فى كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من
الصور الثلث يجرى فى لفظ الامر ايضا والكلام فيه انما فى الصيغة بعينه ويظهر الثمرة فى كون هذا اللفظ من الملتمس والسايل مجازا او حقيقة

[illegible]

وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش فربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم
التميز بين الصور المتقدمة والله الهادى

اختلف الاصوليون فى صيغة افعل وما فى معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة
فى الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة فى الندب وقيل بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة فى الوجوب فى عرف الشرع وتوقف
بعضهم فى الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنا وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول لتبادره
عرفا ويثبت فى اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع
عنه فان معنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالى وهو الطلب الحتمى الخاص ولكنه يحلل عند العقل باجزاء كساير الماهيات المركبة كالانسان والفرس
وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالى الخاص اذا تأمل عند العقل يحلل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال
لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع
اياها مطلقا باموره كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتمشى
فى ذلك بتجويز الالزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظ وبتجويزهم كون ذلك فى كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة
الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايضا غير ظ والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعمالها فى المعنى المجازى
وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة فى اللفظ وكذلك استعمال الصيغة فى الندب ثابت فقط بدون قرينة فى اللفظ وقد
استدل ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر
وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول السياق لا صيغة فليحذر ليستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم
حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادى لا المجموعى ليرد النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على
البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا يؤتون بشىء من اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان
انه يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها فى ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب
الامر الشرعى لا الوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة فى الصيغة المخصوصة
فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل

بينهما معنا بعم الكل بالاشتراك ح

الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان
قولهم في تعريف الامر مطابق للمعناه العرفي بأنه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالي يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما
في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد
استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجري في المواضع الخالية من القرينة
التي هي محط نظر الاصولي وايضا فمع هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ
الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو
المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما يستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افردوا
المبحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداق الامر وان كنا نقول بكون الامر
حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبه للسواك
بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا بد من تضمين الاعراض معنى ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذه الاية لا تدل الا على التهديد
على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يثبت
في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله تعالى وهو يفيد
التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الاية ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص امر الله الا ان يقال
ان المراد به قوله تعالى اسجدوا قبل هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امره تعالى فتامل
وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اشتمال الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه اصالة عدمها لا يقال ان
هذه الغايات لو ثبت اتحادهم مع عرفنا مع عرف الملائكة لان حكاية احوال كل اهل لسان لاخرين انما يصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الاخرين ويستعمل
في مجازهم
حقيقتهم حقيقتهم ومجازهم وهو ظاهر وما يقال ايضا ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث
قال انا خير منه وهذه الغايات اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم ع فيرجع بالنسبة الى الله
الى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شيء ربما يعد من يتبعها نفسه في اعداد المقصرين
فافهم

فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشافهة ولكنه بيان لاخلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك
ويل يومئذ للمكذبين لا يدل على ذلك المجاز وتوهم على الجهتين انكاره عليهم المكذبين واختصاص الذم بهم انكانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه
الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما رواه في القانون السابق ع وبقوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب
وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل الحق ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع
ذلك فانما يدل على ان امرهم كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في الاخير ولا دلالة على حكم الصيغة نظرا ما رجحه القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما
في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها للكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وجوابه المصير الى
المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذا استعمل في كل
من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز اكثر لان المجاز على المختار مختص بالندب الا ان يقال بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم
المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا يستدل ذلك كما توهم صاحب المعالم حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة
وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة
على بعض في المسايل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالتها لغة والاصل عدم
طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه
لغة ايضا ولا اختصاص له بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا
الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب
اطاعة الائمة ع وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هي الانقياد للامر والاذعان بانه حكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب
والحاصل ان الظاهر ان الاثم دلالة هذه الايات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع
بالاجازة
ايضا ان المراد من الاخبار انهم ع احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واتباعهما كالاول والاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة التوقف عدم
ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود ولان العادة تقضي بالاطلاع لو كان بحيث

ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم او لا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة وبه يتم حجة الباقين

بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها   قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر

في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي

فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ع وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يتم

اذا ثبت استعمالهم ع في الندب بلا قرينة حالية او لفظية ويفهم ارادة الندب من دليل اخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح مجاز

انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساو وانه مع الحقيقة ممنوعة الا اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير

حقيقة في المعنى الثاني واني له باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب

الخروج من الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها

حقايق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة

على المعاني اللغوية وهو منهم وكذا العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا تلك الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع

الروايات عن مجموع الائمة ع والذي يحصل بسبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد فافهم   اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه

فاختلف القايلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب ومجازا في الندب او الاباحة او التوقف وتابعيتها لما قبل الحظر اذا

علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل وبلاغته ببيان رفع المنع السابق للتبادر بمعنى ارجحيته في

النظر من الوجوب اذ ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا اصل الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام من قرينة معينة

لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا والمقصود

ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي

فيه وترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كانت قرينة الشهرة ليست من قبيل القراين الاخر وكانت

منضبطة اخر والكلام فيها في باب تعارض الاحوال والاقالدوران والتعارض حاصل في جميع القراين لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها

يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها

وتامل فيها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه فايدة مهمة

نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع قد تحرم عن فوايدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم احتج مثل

قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر

الحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضي وهو الادلة على دلالتها على الوجوب موجود

والمانع مفقود لان الاباحة لا ينافي الوجوب وفيه انا نقول ان الامر ليس الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك

واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود

ولكنهم قد قرروا هذا الدليل على نحو اخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره

الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال عنه اليه لان الاباحة ايضا ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة

على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات واما المثال

المذكور والايات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء مطلقا او تنزيها ثم امر به من دون الكناية لشيء اخر يخرجه

عن حقيقته الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ليس واجبا بل انما هو مرخص فيه ان الوجوب لا يراد

من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فنقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج

من الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهى عنه بل المحظور خروجه من الحبس من حيث هو خروج عن

الحبس والمامور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يظهر منه ابدا دلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا

غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة افعلوا على الوجوب في شيء وكذا تحريض

الحايض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه انما هو ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من النسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة

القايل بالتابعية لما قبل والتوقف والجواب عنها واما القايل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للواجب فاذا انتفى الدلالة

عليه بعض ما ذكرنا فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك الاسم واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة

في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام   المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار

مدة العمران امكن عقلا وشرعا ويكون تركه اثما وفيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القايلين بالمرة هو الدلالة على المهية
المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزايد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقا ملون
بالمهية انهم بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد وبين قايل بان الامتثال
انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول فى المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفى
ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثانى فيهما فينتفى ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بان ما لم
يرد عليه من الشرع دليل فهو مباح اما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين فى المرة ايضا ثمرة والاقرب عندى
انها لا تدل الا على طلب المهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضى الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشرع
توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وساير المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهى حقيقة فى الطبيعة
لا بشرط شئ اتفاقا كما صرح به السكاكى وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للمهية مع قيد الوحدة المطلقة فاغاية اذا كان مع التنوين
والوحدة والتكرار مثل ساير صفات الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شئ من قيودها لان العام لا يدل
على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد الا طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شئ اخر معها
وما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه فى معرض المنع ومقايسة القايلين بالتكرار الامر بالنهى مجامع المطلب باطل لانه فى
اللغة قياس ومع الفارق لان نفى الحقيقة كما هو مدلول النهى يقتضى استغراق الاوقات كما سيجئ بخلاف ايجادها والترك يجامع كل فعل
بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن للدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما توجه
كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهى عن الضد والنهى يفيد دوام الترك ويلزمه دوام الفعل المامور به فيه منع
الاستلزام اولا ان اريد الخاص كما سيجئ ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا فى ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة
ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهى على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجئ ومنع دلالة خصوص النهى الذى فى ضمن الامر على الدوام فانما
بل انما هو تابع للامر ان دايما فدايما وان فى وقت ففى وقت وان اريد من الضد العام اعنى الترك فيسقط المنعان الاولان ويجرى
عليه الباقى واحتجاج القايل بالمرة بحصول الامتثال للعبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة مردود بان ذلك لعله من جهة الاتيان

بالطبيعة

بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظ فى المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرة والمهية انما هو فى الاتيان بالافراد متعاقبة
واما لو اوجد افرادا متعددة فى آن واحد مثل ان يقول المامور بالعتق لعبيده انتم احرار لوجه الله فعلى القول بالمهية يحصل الامتثال
بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول الثانى فيهما فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهى فى شئ واحد شخصى مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المط بالقرعة لانه راجع الى التعيين ولكونه ... وعلى جواز عدمه معصية فان الظ ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا بحكونه فى الزمان
الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المطلوب بالقرعة ان قلنا ان هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر
الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقى الكلام فى قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالمهية كصاحب
المعالم والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال فى الجملة اى ولو فى ضمن المرة الاولى فحسن والا فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال
فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير
المستفاد من العقل فى الواجبات العينية فان الكلى المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا بالاتيان بالافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب
والعقل يحكم بجواز الاتيان باى فرد يتحقق فى ضمنه الكلى فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد
واجب حتى يمكن الاتيان به فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظ مع انه لا معنى للتخيير بين
الفعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام فى الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية
وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة والثلث فى الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القايل ايضا انه
ان كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول بجواز استعمال اللفظ فى معنييه الحقيقى والمجازى على القول بكون الصيغة حقيقة فى الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا ثمرة
ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال فى الجميع على القول بالمهية فى صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا ولكن تتمة ما نقلنا
من البناء على اجتماع الامر والنهى على القول الثانى فى المرة وغيرهم فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر — الامر المعلق على شرط او صفة
يتكرر بتكرار الشرط والصفة عند القايلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضى وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار
بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالته عليه مع فهم العلية يعنى كون الشرط او الوصف علة فيكون
من قبيل المنصوص العلة فالسين المرتضى هنا انه من المانعين مط لعدم اعتباره العلة المنصوصة مط وسيجئ انشاء الله تعالى

ان الموجبية فالاقرب اذ التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل في تكرار الامر

بتكرار الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان ثم اذا فلا يفيد التكرار الا ان يقال بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لو

لاه واما الصفة فهي ايضا ما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجي ان شاء الله بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما مر جوابه فلا

بجاء ايض واما اذا فهم العلة الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرار العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان

زنى فاجلده ونحوهما واحتج القايلون بالتكرار مط بالتكرار مط بالاستقراء فان قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان

لم تجد واما فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرار الشرط

فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمل التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج الثاني بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم

او اعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال

لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو متعاون عليه ذلك ايضا لفهم العلية لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة

منهم الشيخ وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هي لطلب الماهية ولها يحصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول

بتعين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا ينظر ما مر في القانون السابق واستدلال القايلين بالفور بمذمة العبد اذا اخر في السقي عند قول مولاه اسقني

بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة

الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وابقى بيانا فيه قوله تعالى

خلقتني من نار لانه كان متعنتا عن الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم ان يجوز الى اخر وقت خلقته من طين

الامكان وهو مجهول ولا تكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلم تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه

مرة بان المجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كساير الواجبات الممتدة باستمداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح

بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه ان هذا وان كان يدفع تكليف المحال الا انه التزام بوجوب

الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيتحتم الامتثال

بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر زمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر زمنة

الامكان والموقوف على معرفة اخر زمنة الامكان هي انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم

بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مال كلام المجيب تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر

زمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر يخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعل ثانيا فكذا وهكذا الى ان يفعل

حتى خرج الوقت فيصير اثما فلا يلزم من ذلك فور ولا اخراج الواجب عن الوجوب وتوهم كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن اخر زمنة الامكان

مدفوع بمنع التوقف انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر زمنة الامكان في اول زمان التكليف بل لو وجب مع ما يتمنى ان تحصيل

البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالترك

فهو مثل ساير الواجبات الموسعة او الممتدة باستداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالماموريه واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل

نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما بانه طريق الصحة او في مجرد حصول الاثم فهو ثم وكيف كان وهذا الدليل مع تمامه

لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم

والانشائية كانت طالق وهو حر هو قصد الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس غير جايز سيما في اللغة وسيما

مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين

الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن

في آن الاستفهام وكذا النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المولدة المستقرة فيها اذا الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام

والقدر المشترك لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها او في الان المتصلة

بها فلما لم يمكن الاول في الامر فتعين الثاني والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان انه حصل من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة

عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا

يمكن النزاع فيه وان كان ان مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان

زيد قايما وعمرو سوف يجي موقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا حال التلبس كاينا ما كان وقد عرفت

ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريق اخر يمكن اثبات المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان

للحال وعرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثى وان شئت قلت انتسابه الى الفاعل مقترن لاحد الازمنة واما

نسبة المتكلم فكلها واقعة فى حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان

كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فى ذلك فان نظرهم الى الاغلب من امكان حصول الطبيعة

فى الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما فى الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى و

سارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله

سبحانه وفعل المامور به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد فى الصلوات الخمس والحج وغيرهما سيما على القول

بالاحباط كما هو الحق ويثبت الباقى بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فورى اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم

القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على الاحتياط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يتم جميع الاوامر

واما ما يقال ان بعض المستحبات ايضا مامور وكونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب وفيه ان العام قد يخصص والمطلق قد

يقيد والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام فى قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب

لمنافاته مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات المنافي

للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس مسارعة واستباق فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال له انه مسارع وفيه

انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة فى زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة فى زمان الصحة فعلى القول بالصحة فى صحة العمل قضاء واداء

صورة التاخير فى الفورى يصدق عرفا المسارعة باتيانه فى اول زمان الصحة كما يقال لمن حج فى العام الاول من الاستطاعة انه مسارع

فى حجه وكذا لمن عجل فى اداء دينه حين القدرة ومطالبة الداين وهذا واضح مع ان فى باقية الاوامر المطلقة للوسعة يكفى فى صدق

المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق فى الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان

الايتين لو سلم ظهورها فى الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فظهور ما ذكرنا من التبادر فى الهيئة فى الاوامر المطلقة ظهور ولا

ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الايتان على الاستحباب فكيف ولا ظهور فى اية المسارعة اصلا فى ان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما

هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب فى الجملة فاذا تعدد الاسباب كفى الاتيان بما فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التى

فورية

فورية مجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد بالاستعمال وان الاصل فيه

الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال فى اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وبتبادر الماهية لا بشرط شئ

وغيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا ان يكون مراد الامر بعض الافراد لجواز الشيوع استعمال الكلى فى الفرد مجازا وذلك

لا يدل على عدم الفهم الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك لا يصح التخيير فى الجواب مع عدم

ارتكاب خلاف الظاهر خلافا للسيد فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به يحدده موكول

الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اى موقوف اليه ان

لم نقل بان الكلام فى المجرد عن القراين وهذا الامور قراين لجواز التاخير فى الجملة فتامل اختلف القائلون بكون الامر للفور فى ثبوت

التكليف على من ترك الامتثال فورا فى الزمان الثانى وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل هو افعل فى الزمان الثانى وان لم تفعل

ففى الثالث وهكذا او معناه افعل فى الزمان الثانى مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل فى الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل و

هذا الكلام غير مفيد والفائدة فى بيان صحة المبنى المخرج والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تقدير تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط

لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثانى فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت

على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا فى الزمان الثانى وهكذا او منع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت

على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة

او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج فى الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج

ام لا فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفات وهل ينتفى المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا فى مسئلة تبعية

القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول به لا انها بنفسها على الفور هو الوجوب فى اول الوقت لا ما ذكره والظاهر هو الحجة

وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفى بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التفصيل بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت

بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق فى محله فالحق ان القضاء فى الموقت انما هو بفرض جديد وما

ذكر انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان فى الثانى تكليفين والاول لا ينتفى بانتفاء الثانى بخلاف الاول لانه
تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا وبالجملة المساواة لو كان معنى الموقت
مجرد الوجوب فى الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على عدمه والظاهر ان الموقت من الثانى وما يثبت فيه الفور
من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين يبنون ان هو الى جهة مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ
دالا على المعنيين منطوقية ومفهومية متحا لفين فى الاثبات والنفى فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح فى مباحث المفاهيم
اختلف الاصوليون فى ان الامر بالشئ يقتضى ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها انتفاء الايجاب فى السبب دون غيرها ورابعها فى
الشرط الشرعى دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضى تمهيد مقدمات **الاولى** ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى العينى والكفائى
وباعتبار المكلف به الى العينى والتخييرى وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسى والغيرى
وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلى والتبعى وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه
المقيد وتسمية الثانى بالواجب مجاز فى الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم نقيد الامر فى صدر المبحث بالمطلق مع كون البحث مختصا
بمقدمات الواجب المطلق وهو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان فى العادة او فى نظر الامر والمقيد ما توقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده كذلك **الثانية** ان الامر المطلق حقيقة فى الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال للعقوبة بان امر المولى لعبده كان
مشروطا بشرط الذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد جعل القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه
ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم
انفكاك المسبب عن السبب وسنعرف الكلام فيه **الثالثة** ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود
الشئ ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم منه وجوده ~~وجوده~~ والمانع ما لا يلزم من عدمه
عدم شئ بل يلزم من وجوده عدم شئ آخر واما التقييد بقولنا لذاته احترازا عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم
الوجود او قيام سبب آخر حال عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل فى الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية و
العادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعى فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع

الحكم ولا يتوقف على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو فى الثانى وبعبارة اخرى انما الكلام فى مقدمات الواجب لا مقدمات
الوجوب وكل واحد منهما اما شرعى او عقلى او عادى فالسبب الشرعى كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل الى الطهارة من الحدث
والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلى كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادى كجز الرقبة فى القتل الواجب والشرط الشرعى كالوضوء بالنسبة الى
الصلاة والعقلى كترك الاضداد فى الاتيان بالمامور به والعادى كغسل شئ من العضد لغسل اليد فى الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى
عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا فيظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما
يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوق للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغى وخلاف ما صرحوا به فى الكتب الاصولية ثم ان مقدمة
الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلاة على القول بكون العبادات اسامى للاعم او يتوقف عليها
العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلاة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلاة وتواعيها لكون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا
مقدمة للوجود وايضا اما ان تكون المقدمة فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلاة الى اكثر من جانب وفى اكثر من ثوب عند اشتباه
القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة **الرابعة** الواجب بالنسبة الى
كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا
فليس مقدمات الواجب المشروط محل النزاع فى وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات
او بواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرية واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية
بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشئ واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى الاخرى **الخامسة** قد يقال الواجب
المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعقل ذلك ايضا والالزم التكليف بالمحال وهذا اخص
من الاول لا لان الحكمة قد لا تقتضى الا الاطلاق والظاهر ان النزاع فى وجوب مقدمات الواجب يجرى فيما يثبت وجوب الواجب من غير
لفظ افعل وما فى معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال لا يساعد **السادسة** فى بعض المواد الوجوب المتنازع
فيه هو الوجوب الشرعى لان الوجوب العقلى بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها فى الامتثال مما لا ريب فيه ولا شك والمراد من الوجوب
الشرعى هو الاصلى الذى حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع فى ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف

واحد وخطاب بشى واحد او بتكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثانى نصب السلم والتدرج بكل درجه وغيرها وتظهر الثمرة فيما لو وجب

عليه واجب بالنذر واليمين ونحوها وفى ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وبما عرفت ان القايل بوجوب المقدمة ايضا

لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر فى جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان

يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصلى والواجب التوصلى يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم

الثواب واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك انما هو من

جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها الا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذى المقدمة

فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم فى دلالة الامر

بالشئ على النهى عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره

فان القايل بان الامر بالشئ يقتضى النهى المستلزم للفساد وليس الا لكان فعله معاقبا ... دلالة الالزام اما لفظية واما عقلية

والللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كما لا تصيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعى التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه

وكونه مقصود اللافظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشئ على النهى العام بمعنى الترك فبعد التامل فى الطرفين والنسبة بينهما يعرف كونه

مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل فى الخطاب وفى شئ آخر كون ذلك الشئ لازما لمراده

عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يستشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما

سنحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرعى وانكان الحاكم

باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة فى المسايل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من

احكام الطلب واما الوجوب المذكور اى وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل التوصل

الى ذى المقدمة وحكم حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلاة فلم يحكم بكونه واجبا

اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلى الذاتى فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعى كما سنشير اليه ويجتمع مع

الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة وللصلاة فى الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام

عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعى كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلى ووجه التأييد ان النهى مستلزم عن الضد

وبين لذلك انه خطاب تبعى يعنى خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعى

اطرد

اقتضيها بل ويفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر نظير توابع الماهيات فى الوجود وخفايا

نيها واما القايل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلى ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلى والا فلا معنى للثمرات

التى اخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة فى حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون

بالخطاب الاصلى ليترتب العقاب عليه وانى لهم باثباتهما ثم ان ههنا معنى آخر للاستلزام العقلى وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذى

ذى المقدمة بمعنى ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان للشارع

احدهما بلسان رسوله الظاهر وثانيهما بلسان رسوله الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الاتى على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك

لا يتم انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتى للمقدمة ولعلنا نتكلم بعض الكلام فى تتميم هذا المرام فى مباحث المفهوم والمنطوق

قد اشرنا الى ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلى هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس

هو مطلوبا فى حد ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلاة وبالاتيان به على الوجه المنهى عنه

كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر فى عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التى لم يحصل العلم بانحصار الحكمة فيها فى شئ او علم

ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب فانها لا يصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر

ثم اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا ينحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما التفت به او فيما التفطنه وكان مستشعرا به وقد ذكرنا

سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هيهنا فى مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه

قد يكون الغير المقدور مستطاعا المقدور وفعل الغير ايضا من فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر به ايضا من المقدمات فان

من وجب عليه السعى فى تحصيل الماء للوضوء ان اجابه من اعطاه الماء سقط عنه ذلك السعى فيكون فعل الغير ايضا من فعله فالمقدمة

هو المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله فالقايل

بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام فى حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام

فى مثل حصوله على فعل الغير نوبه من دون التفاته نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب

يكون مطلقا وانكان مقدمته القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين

وابعد

مطلقا نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب
السبب دون غيره للواقفيه ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق
والتقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول
المشهور في مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحدى الدلالات اما
المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما غير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يتم بعد ملاحظة
الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان هيهنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثل
امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى ولكن لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب اما لقبحها في نفسها او لحصول العصيان بتركها ولا يستقل العقل بكون
ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمة قبيحا بالذات وحصول العصيان يدفعه فهم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب
للارادة تبعا بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدماتها ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها اللزوم الناقص من باب دلالة الاشارة
ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به لتحقق اذ ربما نامر بشيء ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون ~~مقصود للامر مشعور~~ اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الا
يتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب
~~بل يكون الذم والعقاب~~ على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين
ونقله عن الغزالي ولا غائلة فيه الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال بانه راجح تحت الاهمال العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعله
الناس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتم احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما
ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها ولو جاز فان بقى التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب
وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسايل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم
الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون المراد مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لقلة تبعه وعن الثاني

انا نختار

انا نختار الشق الاول بالنقض ونجيب اولا بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان
موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما في من دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه
واخراج ذكره من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور
وثانيا بالحل وهو انه لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر
وان فرضت الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه
بنفسه تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول
بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة كما يستظهر القايل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز
تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز
تجويز ترك المقدمة وانما قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم
الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا التجويز الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون
سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة
البراءة التي هي حكم العقل يقتضي جواز الترك بنا الانص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا انما كان مع قطع النظر عن ورود الامر من
الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص لها بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة
الله ولا قايل بالفرق وبالجملة لا بد من الفرق بين قول المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم ولا تصعد وبين قوله كن على
السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب وعلى ترك الرقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو
الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك
عن تركها ولهم حجج اخرى اقويها ما ذكرنا حجة القايلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فام واما في السبب فلان المسبب لا
يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بجهة خارجة فالخطاب
الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف

تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياها

كالطهارة للصلواة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب

لا ينفك عن السبب قطعا فوجوده واجب ح وممتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق

ظ التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا من الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع

بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان

وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع

التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما له واسطة مقدورة

بينه بين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا ينبغي ان

في مقابلة البديهة وما يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر با

لكفارة بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق

ونحوهما فان الصيغة سبب العتق والعتق سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي

فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بل لا له مما قدمناسابقا نعم يمكن ان يقال

ان الامر بالمسببات بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثلا الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الخشب في النار مثلا لان الاحراق

انما هو فعل النار ولكن الظ ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا الا ان

يكون نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو

متقضى استدلال ابن فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظ ان من يقول بدلالة الامر على وجوب — المسدل

السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة والامر حقيقة انما توجه ههنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه

دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون لافعال التوليدية مستندة الى الله الا ولا حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق

الى المخاطب كما في امر الملك احد امرائه بفتح البلد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان

اللزوم

اللزوم العقلي لا الدلالة الالتزامية المطابقية ولكن ظ كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره

من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بالا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا

لم يكن شرطا والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما يكون الآتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني

بط لان المفروض ان المامور به منحصر في المشروط فيلزم تمامية المامور به بدونه فيلزم عدم توقفه على الشرط هف اخلف واما — الشرط م

بطلان التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يستلزم — يستلزم م

ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به يختلف كيفية المامور به بسببه وم

كون ما يستلزم عدمه عدم المامور واجبا اول الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن — ليس بحرام م

هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلواة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد

الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام

فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه ليس محل النزاع في شيء ثم ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي

من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب تتميما الاول بما يتوهم انه للخلاف

في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلواة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند

من اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلواة الى اربع جهات وفيه ما

لا يخفى على المتأمل سيما على ما بينا من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع الممنوع وما ما الكلام في الدعوى الاجماع في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى

من القول بالوجوب هنا اذ لا اختصاص له بل الكلام فيه هذه الكلام في مثل الوضوء اذ الوجه وجوبه المستفاد من الدعوى اذ الوجوب فيها الحاصل — الهذا المورد م

من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغيره انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا او وجوب ساير المقدمات تبعي

ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب

كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل

الوضوء ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلواة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشرع ولا كونه مامورا به بخطاب

عليه بل لا يضايق فى ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح

به فى كلام جماعة من المحققين ونفى الخلاف فى وجوب هذا القسم الذى تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازى فى حاشية العضدى

الثانى صرح جماعة بوجوب الترك المستلزمة لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او اقل والدينار المحرم فى الدنانير

المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذى يترجح فى النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما

علم حرمته لا عن الحرام النفس الامرى لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة تساعدنا وكيف ما كان فالذى نمنع وجوبه هو

اجتناب الجمع واما اذا بقى منه بمقدار يجزم بارتكاب الحرام فلا يجوز وتمام التحقيق فى ذلك سيجيء ان شاء الله فى اواخر الكتاب **الثالث**

الظاهر ان الكلام فى دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام فى ساير مقدماته فالقدر المسلم من الدلالة هو التبعى الآن تنص عليه بالخصوص

بعنوان الوجوب كما مر فى حكم المقدمة الخارجة وربما نفى الخلاف عن الوجوب فى الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو وهم وقد جعل العلامة

من فروع المسئلة الصلاة فى الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذى هو جزء الصلاة واجب بسبب وجوب الكل الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا

قانون عنه الحق ان الامر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لفظا واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعى رسم

مقدمات **الاولى** الضد الخاص للمامور به كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على الاحد

الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او بجعل الضد للمناسبة والمجاورة والمراد

فى هذا المبحث هو المعنى الثانى **الثانية** ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين فى محل واحد فوجود

احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلى وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه

مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان

فلما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه فى المقامين مع انه مح وعرضه من المقام الثانى هو شبهة

الكعبى الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام بتوهم انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكان ذلك

بطلانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما فى كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال

مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فان تركه لا يمكن التخلف ابدا وقوله مع انه مح الخ

انه اراد صحته لزم الدور وهو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت فـ

ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان فى هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد

الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر هذا من التوقف والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف

غالبا عن فعل ضده فحسب منه ذلك انه لا مدخلية لترك الضد فى فعل ضده وحسب ان مقدمة الشىء هى ما يتوقف عليه الفعل فى نظر المكلف

المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله فى الخارج فلا يتحقق واجب فى الخارج حتى يتحقق

توقفه ثم طرد الكلام فنقله الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف

فى نفس الامر والثانى انما هو معنى ما لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجرى فى ساير المقدمات ايضا فانك اذا تركت الواجب لصارف عنه

فينتفى الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب فى نفس الامر سواء تفطن

به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال

لا يؤثر فى قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة صحيحا حينئذ لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة فى نفسها

ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكاليف للامتحان ثالثا فلا يلزم على

القايل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمة الا اذا فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التاثير فى الوجود فى الخارج

وفى نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما يلزم القايل بوجوب المقدمة بان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شىء فمن كان عليه اداء دين

مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية ما فى الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن

المكلف له فى صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان النهى انما يكون الامتثال بالكف لا بنفس ان لا يفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفى ترتب

العقاب على تركه على القول بوجوب المقدمة **الثالثة** المباح يجوز تركه خلافا للكعبى فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصود فقد يقال ان مراده

ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يقال ان مراده ان كل ما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى التقديرين

فالنزاع معنوى والمنقول عنه فى دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب

لامتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم

الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين فى محل واحد لا فى المتقارنين فى الوجود الا فى العلة والمع
والمعلول عند بعضهم واما الثانى فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول ع
بكونه احد افراد الواجب المخير والثانى انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب وبدفعه اعتبار الجهتين
والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق فى الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مط اذ الصارف يكفى فى ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص
الا بالاتيان بشئ فنقول بوجوبه انقلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يه
يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شئ اصلا بل وقد يكون خالياً عن كل فعل انقلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقى الى المؤثر وكك — لمكلف ح م
انقلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير اللهم الا ان يقبا لنظر الى ما
حققنا سابقا فى مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد يكون غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور ان المباح
احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام ساير افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه
ونحو ذلك فالصارف اهم من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا
خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا فى الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير مقدورات مسقطات لها الا انه تخيير بين المقدورات
وغير المقدورات كما انه يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مط فلا نابى عن كونه احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبى واما ما ذكره
الذكر من انه لا بد خلية للمباح فى ترك الحرام اصلا وسط وحينئذ من مقارنة الاتفاقية مط ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام
على فعل وجودى بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام فى ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقنا على تهذيب العلامة

الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كان موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم

وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مط ومع سعتهما التخيير مط واما الثانى — وعلى التقديرات اما هما موسعان او مضيقان او مختلفان
فمع اتحاد الحقيقة التخيير مط الا اذا كان احدهما اهم فى نظر الشرع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية
اذا مهد هذا فنقول تكلم النزاع فى اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفى كيفية الاقتضاء بالعينية والتضمن او
لاستلزام اللفظى او العقلى ولما كان بعض الخلافات والاقوال فى المسئلة فى غاية السخافة فنقتصر الكلام فى بيان مقامين الاول

الاوّل

الاقوى ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذا المنع من الترك ليس جزء مفهوم للامر فان معنى افعل هو الطلب
الحتمى الجازم ويلزمه اذا صدر من الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه
كونه جزء معنى افعل كما توهم وبتذكر ما اسلفنا فى مباحث دلالة الصيغة على الوجوب يتبين هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى
الاخص والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهى وفيه ان الغفلة مط حتى اجمالا ممنوع وهو يكفى
ولذلك قلنا يكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر فى الدلالة كما فى دلالة الاشارة لكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول
بالعينية فى الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزام بين اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل — افراط فيه انه يقول بعينيه
النجاسة عن المسجد على لا تصل ونحوه باحد من الدلالات الثلث اما المطابقة فظ وكذا التضمن وقد مر ما يمكن للشك ابطاله به بطريق الاولى
واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظ ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الاتية واما البين بالمعنى الاعم فانه ايضا غير موجود
لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا لحرمة الضد وسيبطل ما تشبث به الخصم فى ذلك نعم يدل عليه دلالة
تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس بما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب تركه تبعى والوجوب
التبعى لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول
اليه فلا يثبت بذلك عقاب على تركه لتركه بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما مرت الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان امر الايجاب
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم النهى عنه اذ لا ذم بما
لم ينه عنه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما سنحققه من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف
مع ان الكف لا يتحقق فى ترك المامور به عرفا لمن خلية الزجر والاكراه فى مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفى فى ذلك الكف
ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعى لا اصلى كما مر ولا يضر بل القدر
المسلم فى الكف ايضا هو ذلك والذى هو مراد القائلين هو الحكم الاصلى لا التبعى كما يظهر من ترتيب الثمرات فى الفقه واحتج المثبتون للاستلزام
العقلى ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا العقل بمعنى التبعى فانه ليس من محل النزاع فى شئ الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور — بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلى
به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهى عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات

المامور به وقد عرفت بطلانه بالامر بعليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما
تكرر الاشارة اليه وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف
عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينافي امكان تركه واختيار
الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول
بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم
فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان لم صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب وفيه
انه يدل على الوجوب في حال الامكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع
ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للحرام حرام وقد اجيب
بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح
وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد عليته فعل الضد لترك المامور
به او كونهما معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المسبب من دون السبب ولان
انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو الحرام بالتحريم من دون علته ولكنهما ممنوعان فانما نحن
فيه اذا العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد الا ان يجب
على الضد وكان الصارف لا منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فلا يبقى فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا
لعلة ثالثة انما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظاهر
ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب
لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه لو اراد من العلة التامة ايضا وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة
اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول
الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها الا المنهي عن ترك

الواجب

الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ام اولا سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود بالنظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع مواردها ففيه انا لم نقف على ما يفيد
ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع ينجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل بحرمة
مثل ذلك وهو ادعاء لان العقل لا يستحيل كون شيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام
الذي يوجب القوة عليه الامر بالتكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلاة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي التكليف
بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما لم
يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب
على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلاة ولا منافاة ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو دل الامر بالنهي عن الضد
الخاص بعدم الامر فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر
بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر بدونه يبطل لان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان
ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر
بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب
ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في آن معين من الموسع من آناته وهذا نظير ما
سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع
مطلق الصلاة في خصوص الدار المعين ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء
العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بضد ما بخلاف الامر
فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا فيه قولان ودقيقة لو دل على النهي عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات
مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتامل والحق عدم الدلالة فيها ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا
لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظ واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة

الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا فى نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب

الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله و

لكن يسقط به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما تبرأ كل من الفريقين عنه وينسبه الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب

عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة لمخالفة الاجماع والاعتبار واجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال

فى تحقيق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلى لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان

المراد التخيير فى افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخير فى افرادها ويمكن دفعه بان الكلى

فى التخيير حيث منتزع من الافراد تابع لها فى الوجود كاحد الابدال بخلاف فى العينيات فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا وقد

يجمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عينى يستتبع التخيير فى افرادها والخطاب باحد الخصال تخييرى

ويبقى الكلام فى ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظى وليس كذلك ولكنه قليل الفايدة فى الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر

ان ياتى بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بانفسها فتبرا ذمته بالاتيان بخصال الكفارة الثلث على الاول بخلاف

مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلى المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون

بالمتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب

الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء ومبهما فاذا جاز تعلق الامر بواحد

مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان امر هذا البحث قليل الفايدة

فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام فى ساير الاقوال وما عليها وقد اطلنا الكلام فى تعليقاتنا على التهذيب فايدة قد عرفت

ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير فى اتيانها فى ضمن اى فرد شاء وهذا التخيير عقلى فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض

فى الامتثال بالامر بالتصدق فيمكن بدرهم وبدينار ويطلق الذكر فى الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وبالثلث

وهكذا او كذا الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات فى الحقيقة مختلفات فى الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام فى المواطن

الاربعة والاربعين والخمسين فى بعض منزوحات البئر والستة والخمسة فى ضرب التاديب واختلفوا فى اتصاف الزايد بالوجوب

كتابخانه [illegible]

على اقوال الظاهر منها انها ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الزايد كما فى التسبيحة فى الاول والاربعين فى الثانى

فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة فى الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد فى الثانى وان لم يكن ذلك فواجب كله

لكونه فردا من الواجب ثم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج

واما القايل باستحباب الزايد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن

يمسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل افراده ويمكن جعل التمام ما

هيته مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزايد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام او لا فتدبر فى الامثلة و

الامكنة فلا نفصل لا خلاف فى جواز الامر بالشئ فى وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال فى عدم جواز الامر بشئ فى وقت

ينقص عنه للزوم الحرج واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها فى الوقت اصطلاح او من جهة الشارع للنص الصحيح المستفيض

بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت اجمع فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا

للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت كما صرح به فى تمهيد القواعد واختلفوا فى جواز الامر بشئ فى وقت يزيد عليه

ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما

تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل لانه يلزم لو ترك فى جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين

افراد متفقة الحقايق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظيره التوسعة فى المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه شرعا فلامر بصلوة

الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما ولما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة فى الا

غلب وكذا تكريره الى انقضاء اخر الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فينبغى ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات

الممكنة فى اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه التجشم فى تاويل امثال هذه الاوامر فافترقوا

على مذاهب مذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابى عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته

قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو ما ذكره راسا لا بمعنى كون العقاب على التاخير الترك فى الجميع لكى يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب

على الترك فى الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك المضيقات فانه لا عفو حتميا فيها فالتوسعة فى وقت العفو

احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلواة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر

مع ان بطلان التالي على قوله ايضا ممنوع للنقض بتقديم الزكواة نفلا وبتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما نحن ففي فسحة من ذلك وفيه

وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه فهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع لو اريد اصل المعصية

ومع حصول العفو فلا يضرهما وردان اول الوقت رضوان الله واخره غفران الله فحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت
عفو الله والحديث والعفو لا يكون الا عن ذنب الحديث

ظهر كونه واجبا والا فنفل فيفعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية

الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه فهو من كونه من

باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من الترو[ك] بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب اولا قولان اظهرهما

العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحدى الدلالات واما سائر الادلة فمدخولة مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل

والفعل فامر والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما ان المبدل منه هو الايقاعات

الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل

من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا تابع مسبب عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وتحصيل

الظن بوقوع الكفائي عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما فصل عن

المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخير واما في البواقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت ويلزم خلو الترك عن

بدل فيما اذا مات فجاءة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد

مع الموت او مع ظن بقائه الى اخر الوقت لاستحق العقاب وسيجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاءة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب

وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت وبانه يثبت فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل

الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان بتركهما ايضا فهو اول الكلام فان الكلام انما هو

قبل تضيق الوقت مع انه يكون الرخصة في الترك لا لاجل اختيار العزم لا الفرد الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فتحقيقه انه ليس من جهة

انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعرها كما هو من احكام الايمان ولوازم

وقيل فيخرج عن الوجوب وفيه انه تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو العزم الاخر من جنبه بخلاف ما قبل الوقت م

المؤمن ولا

المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا فيما بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم

على الفعل بعد دخول وقته مستقلا فيتوهم بدل الفعل كان احد الواجبين التخييريين وسقط الاخر ويرد عليه انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب

على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل

انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد   الموسعة في

الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود ومثل وقت العمر كالحج وصلاة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضييق وقته او بظن الموت والثاني

بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة الاصلية لا يحصل الا بعد الاتيان وتحصيله

واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لان براءة الذمة لا تحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطئ امرأته بظنه الاجنبية وشرب خلا

بظنه الخمر ونحو ذلك ولا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء والاشهر الاقوى الثاني لانه واقع في وقته وقيل انه قضاء لو وقع

بعد وقته بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما ظان السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه

عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت وتعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد في المحدود ايضا لو ظن

السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير

في لوازمه بل لا دلالة الا بالاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف

بمطلق صلاة الظهر فمع القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان

المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق صلاة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلاة

بالتيمم والغسل والوضوء وصلاة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء يخيره في لوازمها فافهم ذلك واضبط وان

شئت تقريرا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا كما استفادا اقل الحمل من الايتين

فتامل   الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين

منهم كخصايص النبي ص ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلاة الميت المقصود

منها احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل يتعلق بالجميع من حيث المجموع ولا كما قيل يتعلق بالبعض الغير
المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي
حجة القول الثاني انه لو تعيّن على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد
ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع با
الذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه
يحصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوى كل منهم الوجوب وحجة
الاخر من وجوه الأول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجرى فى الواجبات
العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه الثانى انه كما يجوز الامر بواحد مبهم انما فايجوز امر بعض مبهم فان ما يصلح مانعا
هو الابهام وقد الغى وليسقط بفعل اى بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم
الكل مع ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك الكل
دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص اخر فثمرة النزاع اذن انما هو فى اتصاف كل واحد منها بالوجوب
وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثمراته الثالث قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الاية فان التنديم والتهديد على
طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط به الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام
والعسر والحرج وكان الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد التحقق ثم ان الواجب الكفائى لا يسقط
الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعى مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر
ان مجرد العلم لحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام
فى الفروع   اختلفوا فى ان الامر المتعلق بالكلى الطبيعى هل المطلوب به هو الماهية او الجزئى المطابق للماهية الممكن الحصول
وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقى ايضا لانه هو الموجود فى الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من
المصادر الخالية من اللام والتنوين وهى حقيقة فى الماهية لابشرط شىء ونقل فيه السكاكى اجماع اهل العربية ولا يفيد

الهيئة الاعلى

الماهية الا طلب ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعى ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة
ولكنه يدعى ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد نرى بهم لا ينكرون ذلك فى شىء من المواد ومثل انهم يقولون فى مبحث افادة الامر
للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضى الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضى ذلك الا ان العقل يحكم بان
المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزومه التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود له فى الا
عيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده فى الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هى لا بشرط شىء فيمكن
وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفى
مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع فى هذا الاصل متفرع على النزاع فى وجود الكلى الطبيعى وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم
لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد وبيّنوه فى محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك
ايضا فان منكرى وجود الكلى الطبيعى لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب
استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا فى العقل وتلك الصورة هو الكلى الطبيعى على هذا فهو ايضا لا و لا
ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها فى الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفى واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك و لا
يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر
استحالة تحققها فى نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بواسطة فيكفى فى انفهامهم ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية
لها فى الامتثال ويكفى تحقق هذا المفهوم فى الخارج على اى نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه فى الخارج فاسدا فى نفس الامر فلا يضر فساد هذا الاعتقاد
فى حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر فى المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه
وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فرداما من الطبيعة ايضا كلى ولا تحقق له فى الخارج على ما انكم
اردتم فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتشخصة على سبيل التخيير فيتعلق
الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلى قلت قد مر الفرق بين الواجب التخييرى والعينى وان تخيير المكلف فى افراد
الواجب العينى ليس من باب الوجوب التخييرى والا لما بقى فرق بينهما مع انهم تنازعوا فى الواجب التخييرى على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن

ولد الامر الانتزاعى ما به الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك م

فيه امر وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شئ واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة

او من خطاب الشرع ايضا بخطاب ستقى لان يكون خطابا مناسلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الش فى الامر المتعلق بالكلى هو الافراد

تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضى الرخصة فى اتيان ايها شاء مع الخطاب بالكلى وايضا الافراد فى الواجبات التخييرية لابد ان

تكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير فى اتيان هذه الطبيعة فى ضمن اى فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها

اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيئول الكلام فى وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله فى الخارج

ولو فى نظر اهل العرف ومما يلزمهم كون اكثر خطابات الش مجازا ان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلى مع الفرد فى صحة اطلاق الكلى وارادة

الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع فى نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين بين قولنا اتنى رجل واتانى رجل وسلم امرى الى الرجل لاالمرأة والمسلم

فى كون الكلى حقيقة فى الفرد هو الصورة الاولى وفى الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على الط اولا لتيسرى الى الفرد

والمطوى فى ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تع وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا الا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ

دلالة على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه فى تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن

الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولاريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلاريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتامل وانتظر لتمام البحث

التحقيق فى باب العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف فى هذا الاصل انما نشا من عدم التميز بين المهية لابشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام ا

النافى على ارادة الثانى فهو بعيد من انظار العلماء   اعلم ان صيغة الامر مثلا اخرى لها اعتبارات ثلث يلاحظ الكلية والجزئية

بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله فى كل واحد من الوجوب والندب استعمال

فى افراده فلا يكون مجازا والثانى ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة با

لذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفى نسبى والموضوع له هو الافراد فلا مجاز فى استعمالها فى الافراد على ما هو التحقيق فى

وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت حكم الثانى منها هنا معضلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما

الاول فالظاهر انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظ ان الوضع

فيه ايضا كسابقه فانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب

وضع الامر

وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل   الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء

شرطه وتنقيح ذلك يستدعى تمهيد رسم مقدمة وهى ان الواجب المشروط اعنى ما تعلق وجوبه على ما توقف عليه وجوده اما يعلم توقفه

بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه او يجب الصيام على من كان حاضرا او نحو ذلك او يعلم بحكم العقل

مثلا توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا للايلزم تكليف ما لايطاق ومعنى الشرطية اى التعليق على ما يفهم منه هنا

مما لايصح على العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط منه على ظاهره وان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافى العلم فينحل الاشتراط الى حكمين

مطلقين مثلا ثبوتى بالنسبة الى الواجد وسلبى بالنسبة الى الفاقد ثم اشتراط انما هو بالنسبة الى المكلف والامر الجاهلين فالعمومات الشاملة

بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مط وهو اذا جمع المكلف جميع الشرايط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما

يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مط بالنسبة الى الشروع فيه كالمرض السابق فى اول الوقت لمن لم يجزم صادق ببقائه الى

التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليها كالصحيح السليم الذى يظن بقاؤه الى ان يتم الواجب ولاريب انه مع هذا الظن يجب

الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد النائى وهذا مما لاريب فيه بل لايمكن صحة التكا

ليف الشرعية الابه لاسيما فى المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس عيش بنى ادم

على ذلك فيكفى الظن ويجب التعبد به والقول بان التكاليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه فى محل المنع بالنسبة الى الدلالات

المقصودة من اللفظ كما ذكرنا فى مقدمة الواجب لايتم الا بعد حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام فى نفس الت

التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط فى محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات

العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الش شرطا للوقوع اولا كالتملك للنصاب من الزراعة فى الزكواة واما جعل ارادة

المكلف من ذلك فهو لايتم الا على مذهب الجبرية بالجملة لاكلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلواة لانه يجب تحصيله

كالواجب ولايلزم من امر الامر اذا علم انتفاء شرطه وقبحه وان علم انه يترك اختيارا لان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار اذا

تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه

وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال

الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان
ام لا والثانى انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع فيه النزاع ولكن المتداول فى السنة
الاصوليين المقيد فى تعريفاتهم هو النزاع الثانى وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم واكثر فى الادلة الجواز ولا يخفى
الان كلام من انكر جواز ذلك الا العميدى فى شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جايز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد
المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه ونظير ذلك من صاحب المعالم ايضا فى اواخر المبحث وفيه انه لا قبح فى ذلك اما اولا فلما بينا انه قلما يحصل
العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف
فساده كما هو المشاهد فى العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن من الاتمام والاتيان بالواجب المشروط
غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازا بتاخر القرينة وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح
فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلانه يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل
فالملازمة اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة فى طلب نفس الفعل ومجاز فى طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف
عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح فى حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا يتحتم
فايدة الامتحان فى خصوص العلم للامر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال فى هذا المقام ايضا
بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة فى نفس الامر مما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهى عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة
على المذكورات انما هى من خواص الحقيقة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك ا
الموجب للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات فى بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام
الثانى فذهب اصحابنا فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط
ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب كالحضر
والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص فى السفر ومنع فى حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله
ويمتنع شرعا وكذا يحرم فى حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عنده تعالى بين

الممتنع

الممتنع بالذات والممتنع بالغير فى قبح التكليف الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب
وغيره فان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتى لا الاضافى ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك
امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بالحصار جهة قبح التكليف فى امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر العالم به والقبح انما
هو فى هذه الصورة احتج ابو جوهر الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح يتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما
وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثانى انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين
واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام فى شرط الوجوب والارادة
من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا فى الارادة والا بطلانه بديهى الثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف
وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم
بالاتيان به فيما بعد فلا يرد حصول العلم فى الواجب الموسع بعد تقضى الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرايط مع عدم الغفلة فيلاحظ
هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم الاعم من الظن المعلوم الحجية
كما مرت الاشارة ومنع بطلان التالى لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا
محل كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم
على قتل ولده ولم يحتج على فداء واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الحقيقى بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية
ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فانما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز
ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم
واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل والاشتهار بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع والا
ستشهاد والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بانه اذ بجاءت مع كون المجاز فى الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء
الذى يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو بالافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذى يجرى فى الاحكام هو النسخ نعم قد
يطلق كل منهما على الاخر مجازا اوباعتبار ان النسخ بداء فى الاحكام كما ان البداء نسخ فى الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما

ظهر له من الله علم من قبل انه يأمره بجد وبعد عند الذبح بغير شيء فوله تعالى اري في المنام اني اذبحك لا امرتم بل بعد فيكون في المعنى اخبارا

من حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع من الله تعالى ثم بدا له عدم وقوعه في الخارج مثل اخبار موسى عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكونه بالتصدق

عليهما ورؤيته ع ذبحه في المنام مسببة عن امره تعالى فيه ورد الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله

اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتأمل مع ان حصول العلم لابراهيم في معرض المنع لم لا

يكون السبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا او الحال واحدا ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة

لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض

زمان يتمكن من المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها

ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر شهر رمضان

ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر اخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على المضاد الكفارة على افطار

الصوم التام النفسي الامري بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه

بين الاصحاب اختلفوا في ان الشيء اذا وجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما

فانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر ومحل النزاع هو ثبوت حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب وعدمه

فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون

الاذن والعادات والتلذذات فيكون مباحا والمعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما

لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا لو فرضت بقا

قبله ايضا بط وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مط لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا ملحوظ

منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع من الترك ونحوها اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول

الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحتمل معه

اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع من الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يلزم

لزم تحققه

لو لم يخلفه فصل آخر ولا ريب ان رفع المنع من الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما

في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام

منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر ففيه ان

تحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل اخر فاذا انتفى التحصل الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب

قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين التحصلين لا يجامع القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل وجود فصل اخر في

الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منفيا يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مط فمع استصحاب الجواز يتم المط قلت

سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى

لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول ظن باللحوق بالاستصحاب ولا

يقين كما ان الانضمام في نفسه محتاج الى دليل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل

تعلق النسخ بالمنع من الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه

فكما ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم الانضمام لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه

والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز

الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق

بيان المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما كما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم انه هذا

الاصل وان قل فرعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهم بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد

شرطه اعني حضور الامام او نائبه او تحريمه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو بط كما ستعرف لكن له نظير كثير الفروع

عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بيناه ومن فروعه

ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان

لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة فى مكان م

لا رجحان فيه فلا يستقيم القول باشتراط الرجحان فى النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة فى المكان المذكور فينعقد لا لان عدم

اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو فى غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو

راجح باعتبار الكلى الموجود فيه ومنها لو باع العبد المأذون او اعتقه او رق انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا

ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقى كلى الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص

فمات قبل ذلك فلا يجب آخر بل الحق انه كما لا يجرى الاستصحاب فى الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كك لا يمكن الا

ستدلال عليه بمثل قولهم عم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم بخلاف

الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو فى الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه فى شئ فبانتفائه ينتفى

المشروط راسا وهو ليس بنسخ جزما وبديهة لتجدده انا فانا فى جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل

وصارت نائطة لكن بعد التامل ما لنسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرها وكك الكلام فى اقسام العام والخاص   الحق ان الامر يقتضى

الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يستدعى رسم مقدمات   الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف

به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجئ نظيره فى الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد

الصحة اعم من مورد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه يختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء فى العبادات هو اللازم

المساوى للصحة فيها وتعريفنا الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع فى كلام بعضهم وهو موهم لخلاف الحق والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الا

متثال وعن الثانى بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد   فان ما و

من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثانى   كون

الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفادة له من الشرع بحسب فهمه وعلى

مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال فى حقيقته الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشئ واحد فى نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف

واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما

يحصل للمجتهد فى الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد حجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كك ولكن الشرع نص بالخصوص على كفاية

الظن من اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك فى حصول الحدث وكك قد يكون التكليف بشئ اولا مع الامكان وببدله ثانيا مع عدمه

كالتيمم من الماء والاشكال فى ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كك اوما وبعبارة اخرى هل هو

مكلف باليقين والعمل بمقتضاه فى الحال والماضى الا فى حال عدم التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضى شئ وكك الكلام فى المبدل

والبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء فى الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء فى الوقت الا فى حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف با

بدله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة فى الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثانى انقطع ايضا والظاهر ان هذا

لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد باختلاف الازمان والاحوال و

المكلف به فى الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر قد تجب مع الوضوء فى

وقت ومع التيمم فى آخر فبايهما حصلت فقد حصلت ثم نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال فى اجزاء كل

بمعنيه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية   والقضاء بسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الآخر فوجوب القضاء والاعادة ثم

اليقينية لا للاختلال فى الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل

اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى الامر مطلق الاعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعى الدلالة على سقوط

القضاء بدعى السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع فى هذه المسئلة لفظى فان الذى يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد

من الاوامر بالنسبة الى الحال التى وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل فى ضمن البدل و

المبدل   محل النزاع فى هذه المسئلة يحرر على وجهين الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى

انه لا يقتضى ذلك الامر فعله ثانيا اداء كما لا يخفى والثانى ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر   قضاء ام لا والظاهر ان المخالف ح يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء فى الجملة لا انه لا بد ان يقتضى فعله ثانيا ح

ان النزاع على الثانى يكون لفظيا اذ لا يمكن انكاره اصلا لذلك فيعود النزاع فى تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التحرير ونجرى فى الاستدلال

على التحرير الاول ونفرى الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتى فى كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد

فالخلاف يجرى على القولين كما لا يخفى وكك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفى المرة للغير انما هو بالتشخيص

واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه

لتشريع وكذا ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء
اولاعادة   القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت
المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلاة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر
في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما با
لشروع كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق على المأتي به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاو
ضاع المعتبرة فيه كما في التشهد والسجدة يقضي بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعل بعد خروج الوقت
المحدود كقولهم الجمعة تقضي ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي
الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا
ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد
فرد منه والمفروض حصوله فحصل المط فلا يبقى طلب اخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو
قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل
فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف
بالصلاة مع الوضوء مثلا انما مكلف بصلاة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المط بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك
فهو مكلف بهذه الصلاة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظ الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل
والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها تقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلاة بظن الطهارة
يقضي بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط من المكلف
بفعل البدل ما دام غير متمكن منه فلما ذكرته وجه واني لك باثباته بل الظ الاسقاط مط فيرجع النزاع في المسألة الى اثبات هذه
الدعوى لان الامر مط يقتضي القضاء الا ان يفيد سقوطه فالمسألة تصير فقهية لا اصولية وقد استدل على المشهور
ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو مح والثاني انه لو كان

مكلف

مكلفا بذلك الامر ثانيا غير المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا تمام المامور به هذا خلف اما الثاني فظ واما الاول فهو مبني على
ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبه
لك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل المأتي به اولا لا نفسه فلان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل
النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب وامر حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المط هو الطبيعة لا الافراد ولا
شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصوله اولا تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس
بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار
وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف عنه بالذات
كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة
الا ان يمنع عنه مانع كما مر في مبحثه وما نحن فيه ليس كذلك احتج المانعون بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه
مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء
لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر
على حدة وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التامل
فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المط هو الصلاة بالطهور وتجويز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه
فاذا حصل فيقضي الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا واني لم اقف في كلماتهم على التصريح بما
ذكرناه ووجدت كلماتهم مختلفة في بيان المقصود فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تخبط والله الهادي المعين   اختلفوا في ان
الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد
والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضدي المسألة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ
والذهن من شيئين هل المامور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقيل ان هذا الخلاف اعني كون المطلوب
للمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظ ان مراده التغاير

دالا فالقيد اعنى الزمان خارج من المهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين فى الخارج لا يقتضى كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافى كونه بفرض
جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفى الاجتماع وكذا لا يجرى كونهما شيئا واحدا فى نفى كون القضاء بالفرض
الاول واثباته كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق لا لنظر الى خصوصية الشئ المذكور فلا
ينتفى المط بانتفاء هذا القيد فلا ينافى لكون القضاء بالفرض الاول مستظهرا لثبات الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفى ذلك الاحتمال
وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال
الذمة بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفى فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفى فى نفى البراءة الاصلية
مع ان الظاهر من القيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والحجة انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضدى ايضا ان مجرد تغاير الجنس والفصل فى الخارج لا يجدى فى كون
القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التغاير فى الوجود الخارجى لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس
واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس فى الخارج الا فى ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها ينتفى الجنس ونيابة الفصل الاخر عنه الا
صل عدمه كما مر تحقيقه فى مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه فى يوم الخميس او فى يوم اخر ونيابة يوم اخر عن
الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ فى الصوم فلا ينفع فى المقام فى شئ اذ الصوم الذى هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر بتقييده
بالخميس او بيوم ما غير الخميس لا بيوم ما مطلقا الذى كان ماخوذا فى مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلق ولا وجود له فى الخارج فا
يمعنى امسك يوم الخميس لشئت توضيح ذلك فاجعل قول الشارع صم الخميس متلبسا بالشرايط القرينة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا
التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك فى المثال المذكور ولكن بمطلق صلوة ركعتين
فى قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخ الوجوب كما مر والتحقيق اما فى حكاية الجنس والفصل فما مر من عدم التمايز والا لما جاز
الحمل هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل اخر وانما فيما نحن فيه فان المتبادر من القيد هو شئ واحد والمتبادر هو الحجة
فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا والزايد منفى بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفى المامور به بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم
الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم عم ما لا يدرك
كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذا الكلام فى غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال

وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلاث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل
على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كاليومية وقد لا كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان
لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشئ لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى
يعنى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر فهو مقتضى الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء ومساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يعصى
بالتاخير وفيه ان الخصم يدعى الترتيب لا التخيير والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ضروريات المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله
فى سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا الثانى ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الا
لاجل فكذا المامور به اذ المؤدى فى الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين نوط والمصلحة المطلوبة باقية وهو ابراء الذمة وا
يصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية فى حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز
التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجئ تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون
ما يأتى به فى وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة الاظهر ان الامر بالامر
امر فاذا قال القايل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر
واحتمال ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبيل ويؤيده انا مامورون
باوامر الرسول صلى الله عليه وآله بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثانى ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك فانه يذمه
العقلاء على ذلك احتجوا بقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا يوجب على الصبيان وجوبا اتفاقا وبان القايل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر
لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثانى ان القرينة
دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبى ونضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان
يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشئ فهل يستلزم حصول ذلك الشئ
فى تلك الحالة ام لا الاظهر لا لان الامر طلب ماهية فى المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القايل اعلم انى طلقتها وجئ لا يوجب الا
قرارا بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم فى العرف فى مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

النهى هو طلب ترك الفعل بقول من العالى على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل كف
عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال ونهى من حيث انه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وما كان
من اخواته وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل
وما في معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر
عرفا فكذلك لغة وشرعا للاصالة لعدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك
ايضا ادلة ساير الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما استدل على المشهور بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب
الانتهاء عن الشئ ليس الا تحريم فعل فدل على تحريم المنهى عنه وفيه ان هذا انما يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهى وهو مسلم ان لم نقل بكون
النهى بلفظ ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت فح فلا يصدق النهى على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع
في صيغة لا تفعل مجردة عن القراين لا فيما علم كونه للحرمة فح يكون صدق النهى عليها في افادته الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما نظيره في الامر
ان لم يجعل لفظ نهى ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا فقيه اولا ما بينا من ان الحق خلاف ذلك وثانيا ان هذا الا
ستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص نهيه صلى الله عليه وآله وسلم وغيره ربما يدل معنى لو لا حقيقيا له
في محل البحث الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على انه كل
ما صدر بقول لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز آخر ولا محالة لا بد من
اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وارجحية التخصيص يعارضه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب
الاذعان على مقتضى نهيه صلى الله عليه وآله مناهية وامثالها على طبق مدلولها ان حرمة فبالانزجار البط عنها وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد
على مقتضاها في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على مقتضاه وربما انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانفهام حرمة
مخالفة الله تعالى عن حرمة مخالفته بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح
بين الا ان يثبت بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ومن تبعه تاملوا في دلالة مناهي الواردة في كلام الائمة
على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة كما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها فيها من المجاز

الراجحة

الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ احتلفوا في ان المراد من النهى هو الكف او نفس
ان لا يفعل والاقوى الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل
فكف نفسه عنه وفي تعلق العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو
ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار الترك
اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية الا كان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض
الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته وغير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما
هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد الترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء
كان محتاجا في الترك الى الكف او فعل ضد آخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصلية بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل
ما نهى عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا لزم عدم العقاب على ترك
الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت مضافا الى ما ذكرت على ما ذكرت يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي
وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل
ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا هو احد هذه
الامور على التحقيق لتفصيل في المطالب انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت مدار الكلام
في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدور بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة
سطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة وعدم الفعل في الان الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة
فهو المكلف به بالذات وساير الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الا
قتصار على الكف فقط

فائدة الاولى

قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهى عن الشئ على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر
ويشكل الفرق بين هذا المقام وبين ما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان
الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهى على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هنا وهو ايضا

مشكل لعموم الكلام عنه ايضا وعلى اى تقدير ففيهنا اشكال اخر وهو انه على القول بكون المط بالنهى هو الكف يؤل الامر الى النهى عن ضد

الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده فيلزم الدور **الثانية** اختلفوا فى ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا

ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة فى مثل ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله فتركت صوما او صلواة وما القى فى النار و

تمكن من الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه والا فيجب القصاص له **اختلفوا فى دلالة النهى على التكرار على قولين**

فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر مرارا من ان الاوامر والنواهى وغيرها ماخوذة عن المصادر الخالية عن اللام و

التنوين وهى حقيقة فى الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمى التحريمى او الايجابى والاصل عدم شيء اخر

فمن يدعيه فعليه بالبيان مع انا نرى بالعيان استعماله فى كل واحد من المعنيين كالزنا وصلواة الحايض ونهى الطبيب عن الضار

فى المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهى طلب ترك الطبيعة

ومنع المكلف عن ادخال الماهية فى الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابى يحصل الامتثال فيه

باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمى الماهية بشرط العموم المجموعى ايضا مع كونهما مفيدين

للعموم فى الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو القدر المسلم فى مبدأ الاشتقاق اذ كما ان المط يحتمل الاطلاق

والتقييد كذا الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقال اطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا فى شهر او سنة

كذا يصح ان يقال اطلب دايما منك ترك الزنا او اطلب فى هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة فى اللفظ على احد تقييدين فطلب ترك

الطبيعة انما يقتضى ترك جميع افراد الطبيعة فى الجملة لا دايما واين المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهى لا من

جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يثبت بالتبادر العرفى كما يظهر عن بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه فى معرض المنع ا

يتشبث فى ذلك بان طلب الترك مطلقا واراد ترك الطبيعة فى وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه فى كلام الحكيم يقتضى

حمله على العموم وهذا وجه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة

اللفظية كما هو المتنازع فى نظاير المبحث والا فلا يمنع الحمل على العموم وح فصلواة الحايض وما نهاه الطبيب قد قيد اولا

بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو خط مقيدا بدوامه وقع عليه النهى ولذلك يحمل اطلاقه فى ذلك الزمان بالنسبة

الى جميع

الى جميع اجزائه وان كان مط بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة فى الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال

هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبح فى كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجرى هذا الكلام فى مثل احل الله البيع كما سيجى هذا ولكن لك ان تمنع اجراء

هذه الطريقة فى النهى ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق فى الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة فى وقت غير معين حتى يلزم الاغراء بالقبح بل نقول المراد

مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهى عنه فى الان المتاخر عن النهى او زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان

التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفان فيحصل الامتثال بتركه على الثانى دون الاول ومقتضى

الاستدلال على التكرار بان المط منه ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركها دايما عدم الامتثال بالترك فى بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرناه من افهام

التكرار من وقوع المط فى كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مط النهى وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد

من التامل فان تبادر مع تقييد الزمان المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال

بفعل البعض وترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك فى الجملة الا اذا اخرج بدليل كترك الاكل فى الصوم و

ليس ذلك لدلالة النهى بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه فى شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال

بترك الطبيعة فى الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتمايزة لسائر المشخصات مثلا فمن ترك

الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك مع ان الامتثال بالترك الاخر محال

لعدم المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل زنائين فى ان واحد لا يمكن ترك احدهما فى ان ارتكاب الاخر وبالجملة

فلا بد من ترك الطبيعة راسا فى ان من الاوان لتحقق الامتثال فلا يحصل الا بترك جميع الافراد **كل من قال بكون النهى للدوام لا بد ان**

يقول بكونه للفور لتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه

نعم ذهب العلامة فى نيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله

بالتكرار فلعله يدعى التبادر فى الفور ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال المولى فى النهى واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام

عن الاغراء بالجهل فيلزمه القول بالفور ايضا **اختلف العلماء فى جواز اجتماع الامر والنهى فى شيء واحد** وموضع النزاع ما

اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذى لم يتعدد الجهة فيه بان يكون مورد لهما من جهة واحدة

مع ان الشيخ فى العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار م

فهو مما لا نزاع فى عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمح وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذه التكليف ح لانه تكليف بالمح و

لعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك ح واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع فى جواز الاجتماع

فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايض نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية

الجنسية وهو فى غاية الضعف وكان المخالف الاول اوسط فهذا انه قد فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شا

ذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد فى الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا المحقق الاردبيلى وسلطان العلماء والمحقق الخو

نسارى وولده المحقق والفاضل المدقق الشيروانى والفاضل الكاشانى والسيد الفاضل السيد صدر الدين وامثالهم بل ويظهر من

الكلينى حيث نقل كلام الفضل بن شاذان فى كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة

وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسى فى كتاب بحار الانوار ايض واشتهر هذا المذهب جماعة من افاضل المعا

صرين والقول بعدم الجواز هو المنقول من اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع

عليه كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون فى كتبهم ونحن نقتفى آثارهم فى ذلك والذى يقوى فى نفسى ويترجح فى نظرى هو جواز الاجتماع

وقد جرى ديدنهم فى هذا المقام بالتمثيل بالصلوة فى الدار المغصوبة فان المفروض ان الشئ واحد شخصى ومحط البحث فيها هو الكون الذى

هو جزء الصلوة فانه هو الذى يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شئ واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة

مامور به ومن حيث انه تصرف فى مال الغير وغصب منهى عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك

تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهى طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره فى شخص واحد ولا يرد من ذلك

قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشئ الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت

الكلى لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلى هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلى على الظ وما لا يمكن وجوده فى الخارج يقبح

التكليف بايجاده فى الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود فى الخارج بشرط لا فمسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة

وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلى لا بشرط لا ينافى وجوده مع الف شرط فاذا امكن من اتيانه فى ضمن فرد فقد تمكن من

اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله فى الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج من الامكان وان كان ممتنعا بدون

الواسطة وهذا

الواسطة وهذا الكلام سار فى جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلى فى الخارج فلا غائلة فى التكليف

به مع التمكن من المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلى على ما بنيت عليه الامر يكفينا فان الامر

بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذى هو مقدمة الكون الذى هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه

منهى عنه لانه فرد من الغصب فالنهى عن الطبيعة يستلزم النهى عن جميع افراده ولو كان ذلك ايض من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهى

فان مقدمة الحرام حرام ايض فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهى فى شئ واحد شخصى قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبها

لبتول الذى بيناه فى موضعه ولكن غاية الامر ح توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئى وانما اختار المكلف مطلق الكون فى ضمن

هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلى مقتضيا للامر بالفرد يقتضى كون كل واحد من ما يصدق عليه فرد ما مامورا به

من باب المقدمة ايض فالامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييرى ايضا لا يجتمع

اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييرى كما حققناه لك فى مبحث الواجب التخييرى والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية و

التخييرية وحاصله ان التخيير فى افراد الواجب العينى بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلى والامر فى التخييرى بالعكس فوجوب الافراد

فى العينى توصلى والمانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر بالكلى فان

الشارع

الحصر فى فرد انحصر الفرد المباح فى فرد والشخص ايض عينيا كاصل الكلى والا فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففى الافراد المباحة فليس

فيصير الفرد م

ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة فى ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب فى التوصليات بل التحقيق

ان قولهم ان الواجب التوصلى يجتمع مع الحرام صحيح على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا

يخفى وقد حققنا لك فى مقدمة الواجب ان المقدمة التى هى موضع النزاع فى الوجوب وعدمه هى المقدورات المباحة التى كانت

من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من فعل غير المكلف مثل غسل الثوب الذى حصل من الغير من دون

اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة فى الخارج وذلك لا يستلزم

كون المقدمة مطلوبا بالامر وكل واحد لا يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا فى الدار

المغصوبة فنحن ايض نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلى الطبيعى وهو ممنوع قلت

مع ان الثابت فی موضعه عند المحققین هو الوجود وقد بیّنا لک فی مسئلة تعلق الامر بالکلی المناص عن ذلک علی القول بعدمه ایضا
فان قلت القدر المشترک الانتزاعی من الافراد التی من جملتها المحرم کیف یجوز طلبه وکیف یمتاز عن الحرام ویتخلص عنه قلت ان مهیة
الصلوة المنتزعة من الافراد انما هی منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع منها من هذا الاعتبار
هو مهیة الغصب الثانی انه لو لم یجز ذلک لما وقع فی الشرع وقد وقع کثیرا منها العبادات المکروهة فان الاستحالة المتصورة انما هی من جهة
اجتماع الضدین والاحکام الخمسة کلها متضادة بالبدیهة فلو لم یکن تعدد الجهة فی الواحد الشخصی مجدیا للزم القبح والحرج وهما علی
الله الحکیم مع ان هذا یدل علی المط بطریق اولی اذ النهی فی المکروهات تعلق بالعبادات اذا دون ما نحن فیه وبعبارة اخری المنهی عنه بالنهی التنزیهی
اخص من المامور به مط بخلاف ما نحن فیه فان النسبة بینهما فیما نحن فیه عموم من وجه ومن کل ذلک ظهر ان العقل لا یدل علی امتناع الا
جتماع فی المنهی عنه تحریما ایضا لو کان اخص من المامور به مط ایضا وان امکن اثباته من جهة فهم العرف کما سنحققه انش ولذلک اورد الا
صولیون الکلام فی المسئلتین وما نحن فیه اشبه بالمقاصد الکلامیة وان کان لادراجه فی المسائل الاصولیة ایضا وجه ولکن المسئلة الاتیة انسب
بالمسائل الاصولیة لابتنائه علی دلالة الالفاظ وان کانت راجعة الی الاصول الکلامیة ایضا علی بعض الوجوه فلنرجع الی تحریر الدلیل
ونقول معنی قول الشارع لا تصل فی الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترک هذه الصلوة ارجح من فعلها کما هو معنی المکروه
مع انها واجبة او مستحبة ومعنی الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترک او عدمه ورجحان الترک ورجحان
الفعل متضادان فلذلک لا یجوز اجتماعهما فی محل واحد وقد اجیب عن ذلک بوجوه الاول ان المناهی التنزیهیة راجعة الی شیء
خارج من العبادات بخلاف التحریمیة بحکم الاستقراء فان النهی عن الصلوة فی الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفی معاطن الابل عن
نفار الابل وفی البطائح عن تعرض السیل ونحو ذلک فلم یجتمع الکراهة والوجوب وفیه اولا منع هذا الاستقراء وحجیته وثانیا ان معنی
کراهة تعرض الرشاش ان الکون فی معرض الرشاش مکروه وهذا الکون هو بعینه الکون الحاصل فی الصلوة فلا مناص عن اجتماع الکونین فی
کون واحد وان قلت ان مط الکون فی معرض الرشاش لا کراهة فیه انما المکروه هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المعنی ان الصلوة فی
الحمام منهی عنها لکونه معرض الرشاش فالنهی ایضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مط التعرض للرشاش مکروه والنهی عن الصلوة
فی الحمام لانه من مقدماته وعلله فیعود المحذور ایضا وثالثا ان الفرق بین قولنا لا تصل فی الحمام ولا تصل فی الدار المغصوبة تحکم

الرشاش بالفتح ما ترشش من الدم والدمع ونحوه

بحث قلنا ان نقول ان حرمة الصلوة فی الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقیقة الصلوة فاتحاد کون الغصب
مع کون الصلوة لیس باوضح من اتحاد کون التعرض للرشاش مع کون الصلوة ورابعا ان هذا الاثم فی کثیر من الحمامات وفی کثیر من الاوقات
وتخصیص ما دل علی کراهة الصلوة بما لو کان فی معرض الرشاش والحکم بعدم الکراهة فی غیرها ایضا فی غایة البعد وکون العلة والنکتة هو
ذلک فی اصل الحکم کرفع ارياح الاباط فی غسل الجمعة لا یستلزم کون الکراهة دائما لذلک کما نشاهد فی غسل الجمعة هذا کله مضافا الی ورود النهی
عنه واما فی مثل الصلوة فی مواضع التهمة مما یکون من جزئیات عنوان هذا القانون فلا یجری فیه هذا الکلام فلا بد للخصم ان یقول
ببطلانها جزما ولم یعهد ذلک منه ولا مناص له من ثوابا منها فی غیره ومرادهم ان لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصیات ثوابا قد
یزید عن ذلک من جهة بعض الخصوصیات کالصلوة فی المسجد وقد ینقص کالصلوة فی الحمام وقد یبقی بحاله کالصلوة فی البیت فلا یرد ما
یقال انه یلزم من ذلک کون جل العبادات مکروهة لکون بعضها دون بعض فی الثواب فیلزم کراهة الصلوة فی مسجد الکوفة مثلا لانها اقل
ثوابا منها فی المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الش من النهی ان ترک هذه الصلوة واختیار ما هو ارجح منها احسن فاترک الصلوة
فی الحمام واختر الصلوة فی المسجد او البیت وانت خبیر بان ذلک ایضا مما لا یسمن ولا یغنی فان الترک المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من
جهة هذا النهی لا یجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مط الامر بالصلوة مع انک اعترفت بان الخصوصیة اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة
فمع هذه المنقصة اما یطلب فعلها بدون ترکها او ترکها بدون فعلها او کلاهما فعلی الاول یلزم عدم الکراهة وعلی الثانی عدم الوجوب وعلی الثالث
یلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهی لیس هو الطلب الحقیقی بل هو کنایة عن بیان حال الفعل بانه اقل ثوابا من غیره فلا طلب حتی یلزم اجتماع
الامر والنهی قلت مع ان هذا تعسف بحت لا یجدی بالنسبة الی نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن کلام الش ان هذا النهی علی طلب الترک فهل هذا
الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترک او یجتمعهما الی آخر ما ذکرناه علی انا نقول ترک الفرد لکونه اقل ثوابا واختیار ما هو اعلی منه انما یصح فیما
له بدل من العبادات واما ما لا بدل له بل کالتطوع فی الاوقات المکروهة علی القول بها والتطوع بالصیام فی السفر والایام المکروهة
فلا یصح ما ذکرت بوجه لان کل آن یسع لصلوة رکعتین یستحب فیه رکعتان وکذا کل یوم من الایام یستحب فیه الصیام وما یقال من ان الا
حکام واردة ~~الاحکام واردة~~ علی طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل کان یکون کلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان کان
المراد منه انه لم یکلف فی هذا الوقت الذی یصلی فیه بدلا عن الصلوة المکروهة بنافلة وهذا الذی یوقعها فیها هو الصلوة التی کانت وظیفته

ذلک بوجه هذا ایضا یدل علی بطلان مذهبه الثانی ان المراد بالکراهة هو کونها اقل ثوابا یعنی ان الصلوة فی الحمام مثلا اقل ثوابا

الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقول ان هذا هو الصلوة التى هى وظيفة هذا الوقت ولم يكلف فى الوقت المكروه بصلوة وان
كان المراد انه لما علم الشارع انه لايستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لاتصلّ وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة
الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلواة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام فى مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض
والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كلها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذى يتفق مرة فى عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون
بل ايراده بتركه غير الصادق ومع ذلك ينهى عنه الشارع فى السفر ويريد منه بدله الذى لاوجود له اصلا بل لامعنى له مط كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم فى
العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهى التى وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها
وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقه بذاتها مثل ان يقول ان قراوة القران مكروهة للحايض على التقريب الذى سبق فى جعل
صلواة الحايض من جملة ما نهى عنها لذاتها فلا اشكال عندنا فى رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا واما لم نحكم برجحا
بكونها كالصلواة لاحتمال ان يقال ان المنهى عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهى باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض انه ان
التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال فى احد منهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون
لاصل العبادة مع قطع النظر من الخصوصيات رجحان وللخصوصية التى يحصل معها فى فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد
يوازى الرجحان الثابت لاصل العبادة ويساويه او يزيد عليها او ينقص عنه فعلى الاول يصير متساوى الطرفين وعلى الثانى يصير تركه راجحا
على فعله وعلى الثالث بالعكس ففيما له بدل من العبادات كالصلواة فى الحمام فلا اشكال لان النهى عن الخصوصية لايستلزم ترك الماهية
فنختار غيرهذه الخصوصية سواء فيه الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام فى الايام المكروهة والنافلة فى الاوقات المكروهة
فنقول هى اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثانى هو المتعين هنا لئلا يخرج النهى عن الفائدة على ان اللفظ
فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون عم يتركون تلك العبادات
وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم عم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من ساير العبادات هف
سيّما انها لم يتيه ابركها كما عرفت فى دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن لها نية التقرب وكيف يصح ذلك عبادة مع ان العبادة
لابد فيه من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم فى اشتراط الرجحان انما هو فى اصل العبادة وماهيتها واما لزوم ذلك فى جميع ا
الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب
حصول القرب والا فلا يصح اكثر عبادا ما سيما التى لاثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات

الغير المبطلة

الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لاتنحصر معناه فى طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الامر
فهذه العبادة من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام
موسى بن جعفر عم كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد فى الروايات وافتى بمضمونه فيه فى ذكرى فى ترك التكلم والمخاطبة مع الله تعالى
سلا ومتثاقلا اولى من فعله ولذلك اركبه الامام عم ولو كان مع ذلك رجحان لكان تركه بعيدا من مثله عم سيما متكررا وسيما فى مثل
الرواتب المتاكدة غاية التاكيد المتممة للفرايض ومع ذلك رجحان فلا ريب فى صحتها لو فعل لهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرايض
فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولسلا ينفتح سبيل لتسويل النفس ومكيده الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان
اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مط وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة يكفى فى صحة قصد التقرب
ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب فى الخارج نعم فان ورد فى امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلابد
من طرحها كما ورد فى بعض الاخبار الضعيفة ان الامام عم صام فى السفر فى شعبان مع انه ليس بصريح فى كونه مندوبا بل ربما كان
منذورا بقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما لابد من نفى الكراهة فيما لابد له او من القول برجحان تركه مط والاظهر فى صوم السفر الكراهة
وفى التطوع فى الاوقات المكروهة العدم نفيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادة مرجوحيتها
بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر فى المواطن الا
فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردى الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسى مع الاستحباب بالغير كاستحباب غسل
الجنابة للصلواة المندوبة على القول بوجوبه بنفسه وكذلك الوجوب الغيرى مع الاستحباب النفسى على القول الاخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتى مع الكراهة
للغير كصلواة الصايم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلواة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه ان
المراد بالمرجوحية الاضافية انكان مع حصول منقصة فى ذاتها ايضا فيرجع الى الثانى بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيرجع معناه كون
الغير افضل منه وارجح وح فنقول ذلك الغير بما يكون ما يوازى اصل الطبيعة فى الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة
ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هى من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك
خلاف اصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لايتم فى غير هذه الصورة ايضا اعنى ما كان مرجوحا بالنسبة الى ما

الافراد التى لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدى ما ذكره المجيب اذ نقول ح بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون

فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى اخر ما ذكرنا فى رد الجواب الثانى فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزا

يدة الحاصلة فى الغير فقد كررت على ما فررت عنه فان المط شئ واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم م

التكليف بالمح قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد وجاز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين فى صورة اختياره وهو واضح مع انه

لا فارق بين قولنا لا تصل فى الدار المغصوبة ولا تصل فى الحمام فاعتبر فيهما الرجحان الذاتى والمرجوحية الاضافية ايض وما يقال ان الفا

رق ان الصلوة ثم عين الغصب وهيهنا غير الكون فى الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما يصح هو بعد تسليم ان الاتحاد فى الوجو

الخارجى يوجب ارتفاع الاثنينية فى الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبنى على الخلط بين ما عنون به القانون وما سيجيئ فيما بعد فالنهى ثم تعلق عنه

بالصلوة فى الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهى عنه و الذى ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والاكتفاء

بلزوم اجتماع المتنافيين مط فليس مثالنا فى العبادات المكروهة مطابقا للبحث فى النوع ولزم مما ذكرناه القول بذلك فيما لو كان المنهى

عنه اخص من المامور به ايض وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن فى مواضع التهمة

وطابق بين قولنا لا تصل فى الحمام ولا تصل فى الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية فى الصلوة فى مواضع التهم اضافية بالنسبة

الى غيره فى المثال الاول فنحن نقدر بان نقول مرجوحية الصلوة فى الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلوة فى غيرها فى المثال الثانى والنقض الذى

اوردناه فى الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثانى على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التى ذكرناها فى دفع جوابه انما هو

بالفقرة الثانية من المثال الثانى بالنسبة الى ما ذكرته فى الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة يناسب لو اوردنا بالمعارضة المعارضة

بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثانى فتوله وكانه مجمع اه فيه انه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية

بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذا الوجوب والاستحباب وقد اختلط فى هذا المقام ويستشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالابراد

مع ان الكلام فى الواجب النفسى والغيرى ايض هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايض من المواضع التى اشرنا ورودها فى الشرع بملاحظة

اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسى على القول بالوجوب الغيرى انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط

بالطهارة وبعد وجوبه يجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخر فالاستحباب الغيرى معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل

فى حال كون

فى حال كون المكلف مغتسلا لانه يستحب الغسل له الا ان يقال استحباب الفعل فى حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب

فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شئ واحد

شخصى لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التى ذكرنا هو الصلوة فى المسجد فان المستحب والواجب ايض متضادان وكذا افضل افراد الواجب

التخييرى فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلى ومستحب من حيث الشخص وما ادرى ما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكره فى الفرد

المرجوح اللهم الا ان يقال الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر والكان فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودة فى الافضل بالنظر الى

انه احد فردى المخير لا بالنسبة الى ذاته فح يخرج عن المقابلة ومنها ما ورد فى الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة

والمستحبة وكذا الوضوات ونحو ذلك واضطرب كلام الاصحاب فى توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب

واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بيناه ذلك فى كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون فى مكان

مخصوص ثم خاط فى ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتى الامر بالخياطة والنهى عن الكون واجيب عنه بان الظ فى المثال المذكور

ارادة تحصيل خياطة الثوب باى وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا

لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك فى حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام

بظاهره مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باى وجه اتفق هو معنى كون المط هو الطبيعة وايض فانما الكلام فى جواز

اجتماع الامر والنهى فى نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان

وجوب الخياطة توصلى ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باى وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان الح وارد على مذهب المجيب

فى صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال

نفس الصحة بان يتمسك بها فى جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك فى التوصلى ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل

مطلق الصحة على جواز الاجتماع مط كما بل مناط ان الامتثال العرفى للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص

لجهتى الامر والنهى صريح فى ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا لان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة فى هذا الجواب وبالجملة فنقول

باجتماع الواجب التوصلى مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اراد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح ارادة ذلك

وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به فى بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ماذكرنا ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون

هو ايضا توصليا سيما ومحل البحث الذى هو الكون الذى هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة على اصل الصلوة توصلى كما ذكرنا فى مقدمة الواجب نعم

قد يحصل للجزء وجوب غيرى ايضا كما اشرنا فى ذلك المبحث ولسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة فيه ان تحريك الاصبع واد

خال الابرة فى الثوب واخراجه منه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون فى كلام المستدل على

خصوص الكون الذى هو من لوازم الجسم فانه هو الذى يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك فى الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع

صور الكون فى هذا المكان او ما يشتمل عليه الخياطة ليطبق على مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيه ان اهل العرف قاطعون بانه

ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس فى المكان لم يتوجه عليه نعم لو علم

ان مراده الخياطة فى غير هذا المكان وان الخياطة فى هذا المكان ليس مطلوبه لكان لما ذكره وجه واما مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت

فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة فى المثال فلنمثل بما ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده

بمشى خمسين خطوة فى كل يوم ونهاه عن الدخول فى الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان

الامر طلب لايجاد الفعل والنهى طلب بعدمه فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع

المتنافيين فى شئ واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد فى الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهى عنه ومن البين ان التعدد

بالجهة لا يقتضى ذلك والكون الحاصل فى الصلوة فى الدار المغصوبة شئ واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فيتعين بطلانها وايضا كيف

يجوز على الحكيم ان يقول للمصلى اذا اراد الصلوة فى الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اقول

يظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذى

بعينه هو الغصب والنهى عن الغصب الذى بعينه هو الكون الحاصل فى الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهى لم يردا الا مطلقين والحا

صل ان جهتى الامر والنهى هنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد

فى الواقع امرين ان اراد به انه لا بد من لزوم تعددها فى الحس ففيه منع ظ وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان وان لم ينفك احد الحقيقتين

فى الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا واحدا ثالثا ايضا بل هما متغايرتان فى الحقيقة متحدتان فى نظر الحس فى الخارج وذلك كاف فى اختلاف

المورد وقد عرفت

المورد وقد عرفت ورودها فى الشرع فى غاية الكثرة فان الجنب الذى يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز ترك هذا الغسل له من حيث

انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد فى الخارج فى نظر الحس مط وكذلك المكروهات وغيرها مما مر وقوله وايضا كيف يجوز اه قد عرفت انه

لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو با

لنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقى حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مط الكلى به لا مع اعتبار

الخصوصية وبشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد

فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون بط قلت لعل هذا البحث استدراك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقد

ماته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشرع على طبق محاورات العرف والمعتبر فى الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو استدراك حسن لكنا

نجيب عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مامور به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم

لكن لما رخص الشارع فى ايجاد الطبيعة مط وامرنا بايجادها فى ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها فى ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات

قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب رافعا للنقاب عن الشاهد المحجوب انه لا استحالة فى ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبى ولا ارضى بايجادها فى

ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتنى واوجدتها فيه اعاقبك لما خالفتنى فى كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبى لان ذلك الامر المنهى عنه شئ

خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة فى ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها فى ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فان

قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال فى نية التقرب لان قصد التقرب انما هو فى الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة فى ضمن

هذا الفرد لا باتيانه فى ضمن الفرد الخاص المنهى عنه ثم ان ههنا ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهى فى شئ واحد عدم امكان

كون الشئ الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهى والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضى الاجزاء فى ضمن كل ما يصدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مط يقتضى حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها

على عدم الجواز لا يقتضى الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاره بل لنا ان نقول حرام الا

الغصب اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما تقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم

جواز الاجتماع فى اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا فى الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات

الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوهاً منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقاً ممنوع اذ في ترك الواجب ايضاً مفسدة
اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مرّ ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها ما قيل ان
الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرام على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه
انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل آخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بحكم ههنا
بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان هذا الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته
باصل البراءة وكذا ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح
يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل
منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلاً ولغة
وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل داراً غصباً ففيه اقوال انه مأمور بالخروج
وليس منهياً عنه ولا معصية في الخروج انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج انه مأمور ومنهي عنه ايضاً ويحصل العصيان بالفعل
والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متأخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع
والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص من المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينها والعقل كما لو دخل دار الغير سهواً فان الامر بالخروج
والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضاً ولكن لا دليل على
استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في المستطيع مكلفاً بالحج اذا اخره اختياراً او ان فات استطاعته لا يقال
ان الخروج اخص من الغصب مطلقاً وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر
من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراماً الا من جهة انه غصب والنسبة بين الخروج والغصب عموم
من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده
في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضاً لا
يخرج عن كونه عاماً في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضاً بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لا لمكان

المخصوص

التخلص بوجه آخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غيره ذلك ولم يضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على
تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل
يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرط من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضرراً اذ لا معصية بايقاع المأمور
به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضاً واما القول الثاني
فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المأمور به او فعل
المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضاً مستصحب ولا وجه لتخصيص كلامه ثم يمكن ان يبقى على اصولنا ان النزاع بين هذا القول والذي
اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب
لا طلباً للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه
بوجه آخر بعيد اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم
مقدمات المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء
لم يعلم المصلحة فيها اصلاً او علمت في الجملة واحتياجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا
بقصد اطاعته في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا يكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال
لكونه لغواً فيسقط بالموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانياً لا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي
ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا
يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في ايقاعها باتيان المعاملات على الطريق المحرم
ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من سيل من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذا ترتب الآثار
على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض ونحو ذلك الاصل في العبادات
والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو
ايضاً من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فان اراد

مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز اعطاء ماله بغيره واخذ مال غيره
مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى آخر والمراد به ان ما تحقق صحيحه عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر من مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه الحلال والمعلل يحمل على المعلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التزكية والحرمة حتى يثبت التزكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قايم مقام ثبوت وقوع التزكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المثبتة القويمة مصرح به في الاخبار الكثيرة محل النزاع في هذا الاصل ان تعلق النهي بشيء بعدما ورد عن الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه فمثل الامساك ثلثة ايام والقار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء فافهم الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكرناه بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل وما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سوى الحق في الوجود والا فهو خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلقا ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات او المعاملات اما يتعلق بنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق بنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان ومن ذلك مثاله النهي عن صلوة الحايض وهو مشهور نحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي عما يتعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الطبيعة انما يوجد في المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عاجزا اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحايض ان الصلوة الحاصلة في حال الحايض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثال لانا نقول

الحيض

ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكرنا في التاييد من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرضية عامة بان يكون المراد الحايض منهية عن الصلوة مادام حايضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فان الطاهر مكلف بالصلوة والحايض منهي عنها دائما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفينة ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحايض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزايم في صلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الاخر فلا والامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام تلك الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع لشرط وهو مفقود فيه او يكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او جزء من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فيكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذمي وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبيا لا مدخلية في ذلك وايضا ان قوله لا تصل متكفل ايضا مثل ذلك اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجوادها فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق الحق معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي

عن المكالمة مع الاجنبية واجزاء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهى انما هو عن
عن تفويت الجمعة والاظهر من القسم الاول واما المنهى عنه لشئ مفارق غير متحد معها فى الوجود فكالنهى عن النظر الى الاجنبية حال
الصلوٰة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع وهذه المسئلة ذكرناها تطفلا وقد تقدم الكلام فى الاول منهما مستقصى
وكلام القوم فى تفصيل الاقسام والامثلة مقشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفيناها لذلك والا فلا
يتفاوت الحال بين تلك الاقسام فى اكثر الاقوال الاتية — اختلف الفقهاء والمتكلمون فى معنى الصحة والفساد فى العبادات فعند
المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا فى ثمرة النزاع ما لو تذكر ان بعض من يصلى صلوٰة صحيحة
دهرها فصل بين ان اعطى بمن صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها فى نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال
بما امر به الشارع فى هذا الحال وعلى الثانى لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوٰة يجب عليه القضاء ومايف انه مسقط للقضاء
بالنسبة الى هذا الامر اعنى الامر بالصلوٰة المظنونة الطهارة وان الذى لا يسقط قضاء هو الصلوٰة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان
المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كل التكليف المتحمل وتوقعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن
الطهارة وتيقنها لا يوجب الا فى وحدة صلوٰة الظهر بحسب النوع وقد يجاب ان ذلك الاعتراض مبنى على كون القضاء تابعا للاداء
وهو بط وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوٰة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الا مع فوت
هذه الصلوٰة ايضا فهى مسقط للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا دنى نفس الامر والا فالصلوٰة بظن الطهارة
ايضا مسقط للقضاء ظنا فلا يدل على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف
وعدمه فيتصح فى اى دد لان او يجعل مراعا فلا يوصف بالصحة بنا الوظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة
الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم فى ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة
هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف فى نفس الامر انما هو بالصلوٰة مع الوضوء الثابت فى نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوٰة
هى الصلوٰة مع الطهارة الثابتة فى نفس الامر مقام اليقين به بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون
القضاء انما يتحقق بفوت الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن من التيقن وعلى هذا فلابد ان يكون مراد الفقهاء

من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوٰة فى الوقت ايضا بل بطريق اولى فما
اسقط القضاء فى تعريفهم كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت فى الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من
جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادة قرط ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء وبثبت امر جديد بالفعل خارج الوقت ايضا وفى الوقت
فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا والمراد من قولهم ما اسقط القضاء اسقط معه القضاء وان فرض له
قضاء فلا يرد النقض فى عكس التعريف بصلوٰة العيد الصحيحة ان اريد هو ما اسقط القضاء وصحيح فى الحد هو ما ثبت له قضاء وفى الشريعة
ولا فى طرده بفاسدتها ان اريد ما اسقط القضاء واسقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما فى العقود والايقاعات
فهى عبارة عن ترتب الاثر الشرعى عليها كتملك العين فى البيع وجواز التزويج باخرى فى اطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مط الصحة بذلك م
ولا باس به وح فلابد من بيان المراد من الاثر فى العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال او سقوط القضاء
واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف الفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما
كان مشروعا باصله دون وصفه بالبيع الربوى فيحوزونه مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح
ومثلوا للباطل فى العبادات بالصلوٰة فى الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد ووجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة فى الاصطلاح ان كان بناؤهم على
تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال فى المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مط والثانى عدمها نقله فخر الدين عن اكثر اصحابنا
وبعض العامة الرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة فى العبادات شرعا لا لغة و
قد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد فى العبادات ان المنهى عنه ليس
بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة فى العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال واذ لا امر فلا امتثال
فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفى موافقة العمومات فى الصلوٰة
فى الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور به بالعموم فتثبت الصحة وهو موافقة
الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به بتمام الاشارة فى
مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا فى مسئلة اجتماع الامر والنهى

ثم والثالث الدلالة فى العبادات دون المعاملات وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والمالكية والحنفية

ط وهو مذهب اكثر اصحابنا

وتقدم في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا ينافي التحريم فلا يدل كما في قوله الا فانفي الختان
وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما اسلفنا وحققناه من التنافي عرفا وانفهام ا
التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في فيهما كان المنهي عن نفس المعاملة بين عام ويشكل بان الحصار المقتضي في البيع
في مثل احل ونحوه لم لا يكون المقتضي فيه قوله عم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذا سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث
التاخر فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فنحو ما يعاضد كون المقتضي ما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض لا ينافيها
بين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول
قوله عم البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق وانكان حراما وفيما كان عقد من العقود يخرج عن مثل هذا فلذلك ان ذلك المفصل مجمل
ذلك عند الفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة وان منهم من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون
في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان ذلك اكثر تلك
الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال والتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد فيهما مط ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل
خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة مط في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على
الفساد في جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو فيه
ممنوع وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد والذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم
جريانه فيما ليس يقتضيها الامر وان اصل المقايسة باطلة لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم
فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض او حل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انما يمنع كون مقتضى المتنافيين او متقابلين ادق
لينتزكان في لازم وامس سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد وهو الثاني ومقتضى الدليل
هو الاول حجة القول بالدلالة مط شرعا فقط استدلال العلماء وكما تقدم جوابه ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص
وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظن من بعضهم ايضا في معرض المنع واحتجوا ايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة تدل عليها النهي ومن ثبوته
حكمة يدل عليها الصحة واللازم بط لان الحكمتين انكانتا متساويتين تعارضتا تساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي

قلت نعم لا يستحيل الفعل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليتها فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها و
للنك اثبت بمطلوبي ولا يدل اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر في العرف مثل ذلك التخصيص بمعنى
ان هذا الفرد من العام خارج عن المط والعرف انما هو الحكم لا لان المنهي عنه محض الصحة دون الموصوف كما يقول الحنفية هذا الى غير
المنهي عنه لنفسه واما هو ان التخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا الى التكليف كما اشرنا واما النقض بالمعا
ملات بان التجارة ايضا قد يكون واجبا وقد يكون مستحبا ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا وفيه
ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات
وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر فكذا الكلام في الاباحة فان منا
فاة التحريم وهو لا ينافي ترتب الاثر عليها وسيجي تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول المنهي انما
هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت
ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يقال ان التصريح بذلك قرينة للمجاز وان ايضا من النهي ليس بمراد ففيه ان القرينة رافعة للمفهوم ايضا
من اللفظ ومناقضة له كما في يرمي بالنسبة الى الاسد ولا منافاة هنا ولا منافاة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالة من
جانب الشرع ايضا كما سيجي واما اللغة والعرف فكذا ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد اقسام الدلالة اما الاولان فظ واما الالتزام
فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما ينافي التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره
وتوضيحه ان المعاملات ما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الاثار
الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه لم يترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجويزه
بلفظ ينافي التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى من النهي عن اكل المال
بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان البيع مخصوصا حراما
او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب
فيخصص عموم احل واوفوا ونحوهما بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوع الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة

وعدم المقدمة

عند الخلو عن الحكمة وان كانت حكمة النهى راجحة فهو اولى بالامتناع لانه عفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من
جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهى وهو مصلحة خالصة لا يعارضها
شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهى راجحة لا يقتضى رجحانه ترتب الاثم بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اذا راجح على فعله اما لو فعل و
وعصى فترتب عليه الاثم راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهى انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وها
هاتان مصلحتان ثابتتان للنهى وترتب الاثم بالذات لا انه يعرض مصلحة ترتب بعد اختيار الفعل كما توجهه المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد
فى بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضى به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة
اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية فى الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة
من الشارع والا فمخالفة السيد ايضا معصية والحاصل انه لما كان فى مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولى بعد الاجازة
فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة وانكان معلقا على اذن المولى ايضا واحتج على عدم الدلالة و
لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهى على ذلك بوجه وهو مسلم فى المعاملات على ما حققناه واما فى العبادات فقد بيناه
ويشكل الجمع بين هذا الاجماع والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم انما وهو مدلول النهى اللغوى فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان
يكون مراد المستدل لنفى الدلالة اللفظية والذى اقتضاه التحريم انما هو من باب استلزام العقل او انه مبنى على القول بكون دلالة النهى على التحريم ايضا شرعيا فقط حجة
القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهى ثم التصريح بالصحة كما مر فيظهر الجواب مما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله
والجواب عنه مما تقدم   انهم اختلفوا فى النهى عن الوصف فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن
لانه صوم وقبيح لانه فى يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوى والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعى واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا
وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف فى التخصيص وانكان العقل لا يحكم به ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف فى المناهى التنزيهية دون التحريمية لعله هو
دعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه   المنهى عنه شرطا انكان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهى بل انما هو لان فقدان
الشرط يستلزم انتفاء المشروط وانكان باعتبار حرازة فى الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وانقلت
بامتناع اجتماع الامر والنهى فيكون النهى دالا على الفساد فى الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب

والبدن ونحو

والبدن ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وما ذكرنا فى مسئلة اجتماع الامر والنهى يظهر ان هذا الاشكال
يجرى فيما المنهى عنه فى جزئيته ايضا فى الجملة فراجع فتامل   افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهى على الصحة وهو فى غاية الظهور من
البطلان لان النهى حقيقة فى التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه وانما انهم ايضا لم يريدوا ان النهى يدل عليها بل مرادهم ان النهى
يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر وللحايض لا تصل يستلزم اطلاق اسم الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل فى الاطلاق الحقيقة
وذلك مبنى على كون العبادات وما فى معناها من المعاملات التى ثبتت لها حدود والشرايط من الشارع اسامى للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهى صحيحا فلم يصدق
تعلق النهى على امر شرعى فيكون المنهى عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهى عنه امر شرعى وفيه اولا منع كونها اسامى للصحيحة سلمنا
لكن المنهى عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحايض مثلا بل المراد ان الحايض منهى عن فعل الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحايض اما متمكن من
الصلوة الجامعة الشرايط اولا والثانى باطل لاستلزامه طلب غير المقدور لاستحالة تحصيل الاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدى
فى مقدوريتها فتعين الاول والنهى لا يدل على الفساد فهى باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية فى الجملة وان
لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحايض ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرايط غير عدم كونها فى ايام الحيض صحيحة بالنظر الى ساير المكلفين وبالنظر اليها
قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو بعد المنع والنهى وطلب ترك الممتنع بعد المنع لا ما
نع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحايض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعى مما لا يجوز وحمل المناهى الواردة عن صلوة الحايض على
المعنى اللغوى غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذا حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف ظ لا دليل عليه
فى المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان   فى المحكم والمتشابه قال العلامة ره فى التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه
فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظ والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو
المجمل والمرجوح المؤول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفى الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدى المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد
قيدا اخر وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التى وقع بها التخاطب قال وانما قيد نا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا
بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظ بلفظ الاسد وللمجمل بالقرء
ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائى عليه الرحمة فى زبدته اللفظ ان لم يحتمل غيرها يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظ والمرجوح مؤ

ما اول والمساوى مجمل والمشترك بين اولين محكم وبين الاخرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض وللظ في آخر الكتاب بالاسد
والغايط والصلواة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب قال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة اى بحسب متفاهم اللغة نحو له
ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيد للفعلين معا اما جعل قيد للاخير اعني يفهم دون الاول فلا
لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظ والمأول بقوله نعم وامسحوا برؤسكم وارجلكم بحملها على المسح ظ وعلى الغسل الحقيق
كما فعل في الكشاف مأول وظ كلام العميدي تخصيص هذه التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا
تنقسم الى هذه الاقسام فان القراين قد يفيد القطع بالمراد وقد لا يفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان الكلام الكلام القوم ههنا لا ينبغي عن اجمال فان
الفرق بين السماء والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا اتحكم بحت اذ احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكونه للفظ ظاهرا وهو قائم
في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر او الآحاد
وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وفي افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك
رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفي باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل با
بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي تمثيله بقوله نعم وله ما في السموات وما في الارض والفرق واضح و
تحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع والارادة والظن بها بالقرا
ين الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع
بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هنا قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد
يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ان السموات والارض في هذا التاليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام
وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد مجموع الكلام فالتامل
فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما يقابل العقلي لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز احتمال العقلي بمعنى ان
العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام
في الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام

لايصدر من

لا يصدر من الحكيم الذي كلام الاصوليون في كلامه وان اراد به تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظن هي مختلفة وذلك لا يجعل الا
ظهر نصا بالنسبة الى الظ وهكذا ولا يحصل التمايز فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع بحسب
القراين الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظا
هرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة
اخرى من التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين
دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان دلالة الاشتقاقيين عليهم
قطعي من حيث تصورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هو بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم
التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول
اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه
مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون حال المدلول الى الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضو
ع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلو
ل يكون حكما من احكام شيء مذكور وحالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور وحالا من احواله واما نفس ذلك المدلول
فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني والثاني كون ا
لتضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مرت الاشارة اليه في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو
المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة
لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله عم رفع عن امتي الخطاء والـ
نسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا فكذب او صحته عقلا كقوله تعم واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول
القايل اعتق عبدك عني على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في الملك هو يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم با
لامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع

ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح اولا بد من ذكره قسم آخر ليشمل ساير المجازات والثانى ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بالشئ لو لم يكن ذلك الشئ علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول عليه هو علية ذلك الشئ لحكم الشارع مثل قوله ع كفر بعد قول الاعرابى وا هلكت واقعت اهلى فى نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقوع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا انما هو فى المنصوص العلة فيصير الكلام فى قوة ان يقال اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابى وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاهلية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط فى القول فيحذف الوقاعية ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام فى ذلك سيجى انشاء الله فى اواخر الكتاب واما الثانى فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف فى المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود فى الآيتين والمقصود فى الاولى بيان تعب الام فى الحمل والفصال وفى الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور فى النفى والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجى الكلام فى بيانه فى اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجى تفصيلها ان شاء الله تعالى ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما يتامل فى الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ماله المدلول غير مذكور فى بعض الامثلة التى ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور فى الآيتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذا حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران فى الآية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم فى آية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب وهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور فكذلك الحمل

قانون اختلف الاصوليون فى حجية مفهوم الشرط ولا بد فى تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات الاول ان لفظ الشرط يستعمل فى معان قال فى الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرايط وقد شرط عليه كذا وليشترط واشترط عليه وفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو مثل اليمين والنذر ومن القاموس الزام الشئ والتزامه فى البيع ونحوه واستعمل النحاة فيما تلا حروف الشرط مطلقا وما علق عليه جملة وجودا يعنى حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل فى العلة وفى مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط ومن مصاديق الاستعمال الاول النذر وا

حجية مفهوم شرط

قانون

والعهد ونحوها

والعهد ونحوها والشرط فى ضمن العقد مثاله انكحتك ابنتى وشرطت عليك ان لا تخرجها من البلد ومن مصاديق الثانى ما علمه من جزء يجزيه وان كان مثقال ذرة وقد يسميه النحاة ان الوصلية ومثل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسان كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض فى المجلس شرط فى صحة الصرف وحولان الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان الاشراط الساعة هى جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يعلم انه ماخوذ من المتعارف الجملة الشرطية ايضا مستعمل فى معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس وجوده معلق على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبنى على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالى ويقولون ان استثناء نقيض التالى ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعنى يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثانى ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثانى والنظر انما هو الى ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى ولو كان فيهما آلهة ففيه اولا انه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثانى علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب فى الظاهر وثالثا ان الاصل عدم سبب آخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لولا على لهلك عمر وقول الحماسى ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالى على قاعدة اهل الميزان ويبقى الاشكال فى اطلاق الشرط على السبب والظاهر انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اى ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواته معلق عليه حصول مضمون الجملة التى بعده كما هو محل النزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت فى المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا اغسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى الشرط نفسه فالحاصل ان حدوث تلك الهيئة يغيره عن معناه وتصيره

فاذا علم سببية

سببا على الظ فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسمونها النحاة شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة
ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلح للاصوليين او السببية فلا منافاة
اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يق من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف هو عبارة اخرى عن قولنا شرط
صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظ فلا يتم اذ قد
بينا ان الظ من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كائنا ما كان وكيف يصح مساويا للشرط الاصولي
فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والالزم التناقض وان اريد به معنى آخر فهو ان يقال المراد
بالشرط هو ما علق على انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الاخر عليه فيشمل السبب ايض فان الجملة الشرطية ايض يفيد هذا المعنى فهذا وان كانت
اوجه من سابقه لكنه ايض لا يتم لان الجملة الشرطية اخص عن هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالث ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا
لثبوته في نفس الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان مشتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء قد اشرنا ان محل النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان
واخواتها فانه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا في الاسماء المتضمنة معنى الشرط كانجر وفيه مثل قوله تع فمن لم
يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهوما بالخصوص اذا فهمت ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى
ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا
ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا لا تكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف يثبت في الشرع
واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره [illegible] حيث قال
الامر المطلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط الا انه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدي
مؤداه كلام الغير ايض وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو
السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط واللفظ
عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكر لا مط ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي والمجاز
كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا

الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا كالخلط الاصطلاحات فتحقيق
القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد من المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه او ما يلزم من ان يكون وجوده علة ام لا واما
معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايض بانه لو لم يفد التعليق
انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه ا
الفائدة بل يكفي مطلقها فاصالة عدم الفائدة الاخرى لا تنفي احتمالها مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول با
لحجية ولا يناسب القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات
اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا فيما دل الدليل على خلافه من الخارج ولذلك
يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من
جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر ولا بد من حمله على ارادة ذلك فمع ان ذلك
لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تاصيل اصل على حدة لحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري
في جميع المواضع فانه غاية لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى يوجب الخروج عن اللغوية وهو مما يرد عليه انه يؤول النزاع ح بين المثبت
والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظ منهم انهم ينكرون
وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يق ان الاستقراء يحكم بان كلما وجد لفظ لا يتصور له فائدة سوى
فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فنقول
انا نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر للشرط فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها اذا اريد منها وبالجملة اذا كان
هذه اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايض قلنا هذا ايض لم يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فلا نظن ان المنكر
ايض ينكر حجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد الظن اثبات اظهريتها من بين الفوائد
مط لانه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه
وينوب منابه شرط آخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد ينوب

عند انضمام امر ثان او اليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدله وظ هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما
ذكرناه لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال الثابت فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر
الاستدلال بالظواهر والا لا منه باب الاستدلال في الايات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر الاصل عدمه
لا يق هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ
لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي الحصر المدلول ويفيد تعين السببية في الظ وذلك الاحتمال
هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى بها به اولا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى
وهو خلاف الاجماع والا تثبت من دليل آخر وجود سبب آخر كالمثال المذكور مخ نفول الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظ في الامر
الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني
واحتج الخصم ايضا بقوله تعم ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مط فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم
عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يق من ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة
البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنقضي عند التنبيه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما
يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تشنيع المولى على الاهن ان اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور
فانتم اولى بذلك ويظهر ما في هذا الجواب مما اسلفنا سابقا ويمكن ان يق ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب
في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سيأتي والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت ا
الحقيقة نحمل الاستعمال على المجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك ا ويقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا
القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فلا اجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك والاولى المعاني التي يمكن
حمل الاية عليها هو التشبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل
اذا كنت محدثا او للنهي مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه
من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل ايضا قوله تعم ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله

الاية فانون

كتابخانه

الاية اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة
زكاة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله عم الان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فان ملأ البطن الرجل من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه
انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغوية كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لخلى الوصف عن الفائدة
ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي صلى الواجد يحل عرضه ان لي غير الواجد لا
يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى والفائد المحتملة كثيرة مثل الا
هتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له
رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بدلالة اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء
عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية المظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر
منكرا شيئا من القول بمقتضاه ايضا وما يظ انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظ نظيره من السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد
احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله عم في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت و
ما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستشهاد فهو غير ملائم في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال
من باب توضيح الواضحات وكذا ذكر الوصف هنا والافقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع
الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور مخالفة في
فهمنا ايضا فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة
وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحد الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظ والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم
اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا ولي في المسئلة توقف فان كان الظ في النظر انه لا يخلو من اشعار كما هو المشهور لان التعليق بالوصف مشعر بالعلية
لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم
واما مثل قوله تعم اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الا
جماع عليه كما نقله العلامة في له بل لان اتحاد موجب المط والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب العمل على المقيد لان العمل على المط ترك

للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي
ورد بها الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوايد   انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق
الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة
تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المفيد فلو حصل احتياج الى الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا
اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشنيع بالولد وكما بينا ظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم
ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء ولمن منعه زحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا
قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه
الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فيحمل عليه
لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فايدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية قد توهم
بعضهم ان فايدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس فيما الغنم المعلوفة زكوة وليس في الغنم زكوة اذا كانت
معلوفة او الى ان تسوم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا فان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية
انما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم من هذا
القبيل وانت خبير لما فيه لكمال وضوح الثمرة والفايدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الا
جتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سياتي انشاء الله
في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا انضم ورود دليل اخر على خلاف المفهوم فيعمل
عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على منطوق اذا كان اقوى
فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ للغفلة هو مغفرة عن المتوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على
القسمين كما لا يخفى على المتتبع   مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا و
هم اى احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب

وهو عدم

وهو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله ما يؤكل لحمه
يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم
للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وانه هذا
يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة على تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذا هو عدم صدق قولنا
بعض المعلوفة كذا ويلزم ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كذا ويظهر ان يقول ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذا هو بعض السائمة كذا ورد
بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ
من سؤره ويشرب بان هذا دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ كذا وانت خبير بان ذلك التوهم يشبه بان يكون انما نشأ من بعضهم
من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يتصادقان ايضا
والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع
والحق هو ما ظهر من فهم الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستعمل مستفادا من جهة القيد في المنطوق فكل قدر ثبت فيه القيد وتعلق
به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القدر بلا فايدة والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فايدة وما بقاء الفايدة يحصل في الجملة بثبوت
المخالفة في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فايدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كذا فان وجوب الزكوة
معلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفية كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود مشهور مشترك بين الافراد المنطوق وبين بعض افراد المسكوت يعني
ان جميع افراد ما يؤكل لحمه بجواز الشرب والتوضأ من سؤره فنطق به في الكلام وانما لم يشترك بعض الافراد الغير الماكول ايضا مع كونه شريكا للمنطوق
لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما مبني بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل
حيوان يجوز التوضأ من سؤره الا الكلب مثلا وكذا في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيه الزكوة
الا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتى يلزم تاخير البيان وغيره من المحذورات فلا بد للتقييد من فايدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير
محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد ههنا لذلك لا لاخراج غير المقيد من الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو انما مبني على التبادر من
اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم من الفايدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فايدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض

الغنم السائمة فيه الزكواة الى آخره ان اراد به ان يكون السائمة حقيقة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الآخر الذي هو المعلوفة زكواة لما ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا البعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان من توجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فان القيد الاخير لا السور والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه صرح ان البعض الآخر من السائمة ليس يجب فيه الزكواة وهذا مما يعتبره ويقل وروده في كلام الشرع فانه تكليف لمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهموه والتحقيق ان يقال ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلنا جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فلا فالاقرب ما اخترناه مثلا انا نقول الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتبادر في ان معنى قولنا كل ما يوكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لايهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد لا دلالة في قولنا الغنم السائمة زكواة على نفي زكواة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب بنقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا للمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا استدلال ضعيف لما اشرنا والاولى ما ذكرناه واحتج بعض الناس فيه على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وضعف العلية العامة ثم والامكان وجيها الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة بخلافها في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف آخر نذكرها في مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها الدخول ان كانا من جنس واحد كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الماهية وتعينها في الخارج فلا يتضح تمييز بين هذا القول والقول بالعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والاقوى عدم الدخول لانه الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى

واما دخول المرفق

واما دخول المرفق في آية الوضوء فانما هو من دليل خارج لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء وما قاله فخر الدين من انه لغو نحو الكلام من الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ايضا ففيه انه قد يحصل الفائدة بمثل قول القائل اعتدي بقرء ايضا فتامل في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجودي ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلنا لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان آخر وجوب الصيام الليل ولا يجب بعده ومن قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرم المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع ام لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بانه لم يقل احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان آخره معلوما مخصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره عن الحكيم فان اردت من ذلك مثل ان تقول الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يقع في العرف لتحديد المنازل او لاعلام المعالم فيتحدد المسافة من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدأ ونهاية يلاحظان بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصها فلا يرد نقض ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذا قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحسوس المعاين في نظر الكفار المعتنين انما كان ذلك الذي ذكر في الآية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما بما يحصل لهم المشاهدة كاخباره ص عن عيرهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذا المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار هو الامتثال المخصوص المشروط بالشروط لا

لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقى الى نصف النهار ففى الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية فى عدم جواز الافطار
هو الامساك الى نصف النهار فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له فى ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك ا
الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظاير هذه واما قولك واتموا الى آخره فنقول هنا شق ثالث وهو ان المراد هو الاخر وا
المنتهى لا بشرط شىء معا لا خصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان
الليل آخر مثلا سواء كان ما بعد المدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم ام لا ثم ندعى استلزام ذلك المط كون حكم ما بعده مخالفا
لما قبله احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحدى الدلالات اما الاوليان فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما
معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظ الجواب عنهما بالتامل فيما ذكرنا مفهوم الحصر حجة والمراد به على
ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعى
خلافه فالعدول عنه انما هو لذلك وقد يقال ان الاولى تعميم البحث فى كل ما قدم وكان حقه التاخير على ما ذكره علماء المعانى وفيه اشكال لتعدد الفايدة مثل الا
هتمام بالذكر والتلذذ او غير ذلك فلا بد اما من دعوى التبادر وهو غير مسلم فى الجميع او ذكر دليل آخر وسيجىء الدليل فى خصوص ما نحن فيه واختلفوا فى كون
الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من نفى واثبات وماله المدلول مذكور فى احدهما
فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفى الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر
فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثانى انه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار بالاخص عن الاعم
وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضى الاتحاد والفرد الى اموليس عين حقيقة الجنس
فينبغى ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهنى فيحمل الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه
العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه فى الفرد لاستحالة اتحاد الكثير مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة فى
الخارج واما ادعاء ومبالغة كما فى قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق
الافراد بان ندعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما فى قولك هل سمعت بالاسد ويعرف حقيقة فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد
القاهر فى الخبر المعرف باللام وهو الظاهر من الزمخشرى فى تفسير قوله تعم واولئك هم المفلحون وهذا معنى اخص من الحصر فى المبالغة وهو بعينه جار فى

فى مثل قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح فى العكس يعنى فى مثل زيد الامير وعمرو العالم لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل
مفيدا له دون العكس لاستغراق التعريف ومفهوم الكلمة بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق تغير فى المفردات وانما وقع فى الهيئة التركيبية اقول اما الجواب
عن الاول فاما اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعانى ويظ وجهه كما مر مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير فان الموضوع
هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدا والوصف على الخبر فاذا
وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير فى قولنا الامير زيد الذات المتصف بالامارة فاذا اتحدت الذاتان بسبب
الحمل فيلزم الحصر الامارة فى زيد لان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد المسمى بزيد ولم يفد الحصار ومعنى الامارة واذا وقع مسندا
فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد ولكن الحمل الاعم على الاخص معناه صدق
الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم فرض غيره كما فى الكلى الطبيعى بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان
المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد ولهذا نزيد دفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد واوجب القصر فيما نحن
فيه للزم ذلك فى الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم
من الموضوع هو المصداق والمصداق هنا اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة سواء منهما لا لاستحالة حمل الشىء على نفسه وعلى غيره ومفهوم
فرد فى قبال جميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع من الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع فى الوجود لا
انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان اتحاد الحمل لا يقتضى ذلك بل لان الحمل الجنس
او استغراق بعين ذلك اما الاستغراق فظ واما الجنس فلان المقصود ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد
امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان القصد ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذى هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق
الشريف فى بعض حواشيه وظهر من جميع ما ذكر ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا الان
والثانى التعريف على ما هو مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثانى فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع
بطلان التالى لو اريد به مجرد المغايرة فى ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف
باللام بل كل ما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقى زيد حيث لا عهد خارجى فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما فى قولك ضربى زيدا

فانما الجهتان المقدمتان حاصلتان فيه واما صورة العكس فلا يجري ما قدمناه في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديق لي على

طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقه التاخير ايضا

كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كرما

ولا كل من في قريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان الحصار القائم والانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به في غير الذكور اخر كقولك

انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما العالم زيد في العكس والاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقل الفارسي عن النحاة وصوبهم فكذلك لغة ايضا

مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله عم انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء

بغير المعتق عن دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما مر فقوله عم الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية للسا

لبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه فان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا لا اظن من يعتمد على دلالة تعريف المسند

اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه كيف كان فالعمدة هو التبادر في ساير الموارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل

قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان الا للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا للاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكونا الاثبات

ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني بط بالاجماع فيتعين الاول وهو ضعيف لان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا فان الله

لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا يمكن ان ينفي الاماد خلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرها كما صرح به ابن هشام وغيره و

والتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفضلاء وقد نوقش بقوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم

انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما المنذر من يخشيها اى الساعة لانذاره غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني

ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت عم في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى المذكور اخيرا وفي

الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد ثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج

منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زاد عليه فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق

بين انما الهكم الله وبين لا اله الا الله وبطلانه بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا واما ما فلا خلاف في حجية مفهومها

ظاهرا والظاهر ان الدلالة فيها بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم   الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات

ولانه لو دل لكان

ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول كفر الاستلزامها نفي الصانع ورسالة نبينا واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص

بالذكر لابد له من فائدة والا لخلا عن الفائدة وانحصر الفائدة عند المخاطب واحتج ... يبان واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب

فيه ازايد ان في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فمذهب

المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى رخصة من الشارع لان

العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لان القول الاول نافلة واذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضرر وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات و

لكن في بعض الاجناس المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقادات الزائد مثل المأمور به في الاجزاء لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليه صوم عشرة

ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق ح لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض السابق بان يقال ان

مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي فعدم جواز ز

يادة الحد على الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان

فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذلك كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء من هذا

هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف واستعماله عام والعام لا يدل على الخاص وقد

يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة والاكثر بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا

الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق

بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار والمسافة وامثالها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان

والمكان فهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة وبطلان الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح و

كذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ويختص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك لذلك لم يخالف

من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرناه الشهيد الثاني في تمهيد

القواعد   في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه وجزئياته كما

عرفه شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم يوضع للدلالة على ذلك وان دل وقوله اجزائه

او جزئيا انه لا دخل مثل الرجال على كل واحد من المعنيين الاثنين من ارادة العموم الجمعي والافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة ا
المثبتة لهم عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم
هو المعنى الاول ولذا ذكروا ان دلالة العموم على كل من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليس من باب
الكل الى الهيئة الاجتماعية للمعبر عنه بالكل المجموعي ويظهر الثمرة في النفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تعم ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على
حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول ونظيره ضربت العشرة وما ضربت وسيجي ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة في ذلك وهو ايضا ليس من
العام المصطلح وان ترتب عليه احكامه   في العموم   اختلفوا في كون ما يدعي كونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا
لها ومشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل التوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر
فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل
في داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لا يستحق بذلك عقاب المولى و
للاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا ايضرب واحدا وان من ادعى ضرب رجل لو ارتب تكذيبه
قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان السلب الجزئي لا ينافي الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعم انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جائه وقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فهم دليل العموم لانه من اهل اللسان واول من
ذلك جوابه صلى حيث قال ما اجهلك بلسان قومك ما علمت انما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره وما استعماله كلمة ما في ذوي العقول لعقول او اتبع منهم كما في
قوله تعم والسماء وما بناها فانما هي خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى جابه بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى
الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ
حيث استعملنا سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للخصم ولابد له من مرجح
فالاولى ان يقال انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل
بانه انما يدل على تيقن الارادة والوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما محضا او محصا با
لتواترا والاحاد او باعانة تصرف من العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه يثبت بواسطة مقدمتين

مستفادين

مستفادتين من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله في كل موضع وثانيهما
ما ثبت ان الاستثناء وهو اخراج ما لولاه لدخل يحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه
منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة
السلب ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول
ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشأت من مناسبة
ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير
مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او
من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص ويمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون لشيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من المعاني
في غيره نقل ومصلحة اخرى فيه ايضا مع انه يدفعه الوضع للنقيضين والضدين وانتفاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت او شخص
دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب واحدا بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ وا
لمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في
الشدة والرخاء كالقسمين من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية وا
لمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية ولذلك لا يجوز اثباته با
لقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دايرة مع تخمير العقل وجودا وعدما
فقبله عصير وبعده خل فاذا دار يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون
ترجيحا منه بالعموم اكثر حنيفهم في مسائل الكليات كما اشرنا اليه في اوايل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس
لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجدت ا
التسمية واذا انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذا
اطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب وكذا اقسام المجازات وانواع العلايق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب

وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا انما الاختلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان
المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الا
جنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلماتهم اذا راى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف ايها حقيقة وايها مجاز فلا ريب انه يعرف
ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في
غير الموضوعات لها بعلاقة مجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الداب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ
اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها
لفظا واحدا على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم في ما يرجعون له بنقل الوضع او يظن من مزاولة محاوراتهم خواص الحقيقة في
البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم با
بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل
من الواضع فالحق بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم على الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان
القدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع ا
الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فانها تثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل المفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل
عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات للحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل و
المفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات للحـ
حقيقة لا لمطلق اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه ومن طريق اللم من دون الاسناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع
الواضع واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل
المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه
من ان طريق اثبات اللغة اما تواتر واما احاد بان مرادهم ان طريقه اما قطعي او ظني فخبر الواحد والتبادر وعدم الصحة السلب والا
ستقراء ويعني كون هذه الهيئة الحاصل مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع فاما

ما مر بر العقل

ما مر بر العقل وكون الاول متيقن المراد بامثالها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجودة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا و
هذا هو الحق ومثل التبادر واخواته في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات قبالا للنقل المتواترة او اخبار الاحاد مثل اتفاق العلما والكاشف عن راي
المعصوم ع وتقرير الكاشف عنه قبالا للاخبار المتواترة او اخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض
الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع في الواجب
مطلقا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحرمة اشد من مخالفة الامر الثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد
على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص
مخصوص في انها للعموم ولو بين التمسك بهذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى مخصص عند المستدل ليس لظهور العام
في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير متعين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فا
لتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام ظ في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص
منه وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه والا فحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمو
مها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم
يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاول وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان متمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب له
حقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم وانما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد
ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القايل بالاشتراك بالاستعمال فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز كما مر مرارا وبانه لو كان حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما متواتر او آحاد والا
حاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما
اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بينا مع انه دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي وجهة التو
قف عدم ظهور الماخذ وقد عرفته   صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية
منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذا لفظ الجميع وما يشتق منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على الاطلاقية

وانكان اظهر في ارادة الباقي فانظر في التمام الباقي ومنها كافة و قاطبة ومن ما الشرطيان والاستفهاميان واما الموصولتان فلا عموم فيهما ان
ان يضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فلا ظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يحمل من باب الاطلاق الجنسي كما سيجي في المفرد المحلى باللام فلا
ظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولي العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ثم وكذا النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما
معجب لكن وعن بعضهم الحاق ما الزمانية نحو الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والا
ستفهام ومن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما ا قتصر
على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع وفرع هذا يكون عموم اي عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذ ما وايان واني ومنها
متى وحيث واين وكيف وان الشرطية اذا اتصلت بواحد منها واما اذا انفردت فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة
في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم ويستفرد الكلام
في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وينقح
المطلب يستدعي رسم مقدمة المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس و
علم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع
لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد و
ما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو المهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا لل
لمسمى او المهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير
المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرهما من التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي ووضع اللفظة كما انه يحصل
لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملا
حظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء العله جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات
ان هناك مفهوما مشتركا بينهما مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى
المهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو من شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلا نسلم ان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومحلى باللام

موضوع لكذا

موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى فيقال انه موضوع للجنس والمهية
لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن اليقين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل في الاسماء
المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرناه وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا عجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا ومنشا التوهم
في هذا الاعتراض لزوم اقام الاسم باحد المذكورات وبدء فيه ان تنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما في جائني
زيد فقولك رجل جائني لا امرأة انما اريد به بيان المهية وكل اسم عربي في الحروب تامة وكيف كان فلفظ ان لفظ رجل اذا اخلا عن اللام والتنوين موضوع للمهية
لا بشرط ويؤيد به ما نقلناه سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في المهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل
مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للمهية لا بشرط شيء واذا دخله تنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد
غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا
يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات فانت خبير بان الخاص لا يدل على العام كونه كك في بعض الاحيان لا يستلزم سط وذلك لا
يتم في مثل الرجل خير من المرأة فما نقلت انما اخذ هذه في تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل بل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك
لم ليل عن شبه يتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه المهية لا غيرها
والى هذا ينظر من قال اسم الجنس موضوع للمهية المطلقة فقولنا رجل جائني نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والا ف
النكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين
الطبيعة وفي المثال المتاخر باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة رجل اذا اخلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة و
جائني رجل او جئني برجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا
لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم
جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة تقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس ما غير معين اما كما في جئني بر
جل او عند السامع كما في جائني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس
والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن

على المختار ومعنى مجازى لاسم الجنس على القول الثانى لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزءها فهذا استعمل فى جزء ما وضع له وسيجئ الكلام فى بقية
اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لابد ان يكون الوضع اما مع
التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك اللواحق فى احاد جميع الالفاظ ليس مسموعا عن العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها
ولا ريب ان هذه اللواحق يتعاور على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقدم رخصة بعضها على بعض بان يقال مثلا رخص العرب اولا فى استعمال
اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا اجزاف واعتساف
فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا من اثبات شيء خال عن جميع تلك
العوارض يتساوى نسبة الى الجميع فلابد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق اللواحق بمقتضى حاجة
المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا فى مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف فى اعتبار
حصولها فى ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفى مع ان السكاكى نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام و
التنوين موضوعة للماهية لا بشرط وبعد الفرق بينها وبين غيرها ونقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم
الخالى عن اللواحق وقد يلحقه تنوين التمكن كما فى مثل هذا رجل لا امرءة ومنه قول الشاعر اسد على وفى الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة
الى نفس الطبيعة وتعيينه فى مثل الرجل خير من المرءة وفى هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد ولا واحد ولا الكثرة واما اذا الحقه التنوين المفيد للوحدة
فح يكون نكرة ولا يقال له اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا الحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس
وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد فى الخارج فهو المعهود الخارجى وهو اما باعتبار ذكره
سابقا كقوله تعـ فعصى فرعون الرسول والمصباح فى زجاجة فيقال العهد الذكرى او باعتبار حضوره كقوله تعـ اليوم اكملت لكم دينكم ومنه
يا ايها الرجل وكما يشار بمثل اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى
باللام الى افراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة
من معنى المشترك اللفظى كما هو احد الاحتمالين فى الارجاع الى الافراد الغالبية كما سننبه ان شاء الله تعـ وان اشير بها الى تعيين الماهية فهو
تعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما فى قولك الرجل خير من المرءة وهو قسمان قسم يمتنع ارادة الافراد منه ولكنه لم يرد كما فى المثال المذكور

وكما فى المعرفات

كتابخانه ... مشهد

وكما فى المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم كل قد يراد بذلك الماهية باعتبار
الوجود بمعنى يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود فى الخارج من دون تعيين المعهودية فى الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا
لها يصح اطلاقها عليه كما فى قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هى ولا من حيث وجودها
فى ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو فى معنى النكرة وان كان يجرى عليه احكام المعارف وقد يراد الماهية باعتبار وجودها فى ضمن جميع الا
فراد كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الذهنى خارجا عن المعرف بلام الجنس وهو المذكور فى كلام القوم ووجهه
ان معرفة الجنس لا يكفى فى تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق ارادة فرد ما ايضا لا يكفى فيها معرفة الجنس بل
يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هى فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا فى الاستغراق
فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد بلام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع للالف و
اللام ولم يقصد ارادة شيء منه باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على
اعتبار ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجى والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهنى والا فللاستغراق ويبقى
الكلام فى امور الاول انه هل يكفى مجرد المعهودية فى الخارج فى حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء اخر والثانى ان الحمل على العهد الذهنى كيف صار
بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء فى الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ
وسيجئ الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهنى والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد فى العهد بالقرينة وفى النكرة بالوضع فلا
انه ايضا يستعمل فى كلا معنى النكرة اعنى ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئنى برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو
ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعيينها وحضورها فى الذهن كاسامة فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف
اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة واما الكلى الطبيعى
فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس فالمناسب له انما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلى الطبيعى
معروض لمفهوم الكلى ونفس الكلى جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والا
ثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل فى الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس

الموجود في ضمن جماعة كما يقع في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال
ايضا مفهوم كلي فلك تصوير جميع الصور المعددة فيه فيقع لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوعا لما فوق الاثنين وهو
وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد
به المهية بدون ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر اقوم ان حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والمهية مثل والله لا اتزوج الثيبات
بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال
والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا يكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجا
جل وجمالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجرى جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة
الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف الجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن
التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق بالجنسية بعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام
قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا عنده والى هذا ينظر قولهم
في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي صلعم بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه
مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله
واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فيعم القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون حينئذ ايضا مجازا نعم يمكن ان يقع
بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي مثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية
وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر فقد عرفت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر
الى لحوقها فعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كساير الحقايق والمجازات فيحصل الاشكال هنا في
ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما ايها حقيقة وايها مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلايق
فقد يكون وضع الحقايق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريف المهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنا حقيقيا للمفرد
المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني والخارجي والاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني

حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم المراد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال
اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة
اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما
بينا من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبيه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم
الجنس هو المهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب
المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له والا لم يتم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف
بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو المهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعين والحضور
في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يقال التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما يقع
هذا رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في بحث استعمال اللفظ المشترك بين المعنيين من ان الوضع توقيفي كالا
حكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة
مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى آخر منه غير حمل اللفظ لمعنى على معنى آخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يستلزم المجازية
كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحاد وجوديهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحمل فقولك
زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيد نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان
القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح ولا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في
بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق
لا بد له من اثبات وضع جديد للمهية التركيبية او القول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما
سنذكره سيما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابق المفرد ولا بد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف
باللام لكن الغالب فيه استعماله في الاستغراق فلعله وضع جديد للمهية التركيبية وسنحققه ان شاء الله تعالى بقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي فقولنا رجل جائني
لا امرأة وجائني رجل وجئني برجل ونحو ذلك ايها نكرة حقيقة وايها مجاز او مشترك بينهما لفظا او معناه ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولك رجل جائني

فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة قسيما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها
فى الذهن وانه انه حقيقة فى النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة فى الاعم اعلم ان استعمال الكلى فى
الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلى على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد انسان فالانسان قد حمل على
زيد ولكن لم يستعمل فى زيد بل استعمل فى مفهومه الكلى الذى زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال الحمل يقتضى الاتحاد فاذا كان
المراد بالانسان هو المفهوم الكلى فيلزم ان يكون الانسان منحصرا فى زيد لانا نقول الاتحاد الحملى لا يقتضى الا اتحاده مع الموضوع فى الوجود ولا يقتضى
كونهما موجودا واحدا او الابط قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد
وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو ما لا يحق
ثم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعنى ان زيدا الاخير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر فى مثل قولهم زيد الشجاع
على احد الوجهين وح فلا مجاز فى اللفظ اصلا بل المجاز انما هو فى الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام
لان اسناده مجازى فلا وطه الخروج هذا من اقسام اطلاق الكلى على الفرد ومنها ان يطلق الكلى ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جائنى
رجل وجئنى برجل وفعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد فى كل منها بان يكون المراد جائنى شخص هو الرجل لا غير لا بان يكون مع الفرد موجودا واحدا
ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز فى الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما بوجود واحد
فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلى وهو الجنس الشامل للقليل والكثير المتشان
بشئون مختلفة هو مادة اللفظ المجرد عن اللام والتنوين واذا دخله تنوين التمكن ايضا فى بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب
انه يحصل له معنى آخر بوضع نوعى هو معنى النكرة كساير المفرقات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففى قولنا جائنى رجل اريد شخص
معين فى الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه فى ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة
من المادة والتنوين نسبة جزئية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارفى والكلام فيه هو الكلام فى زيد انسان كما مر ولا مجاز فى اطرافه ولا فى نسبته كما
بيناه ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز فى اللفظ لا الاطلاق فان الجيب البخار لا غيرها لا معنى مجازى للفظ المركب من
رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلى فى الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فيستعمل اللفظ الموضوع

للجزء والكل لبطريق الحمل المتعارفى وهو لا ينافى تحقق الرجل فى غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ الموضوع هنا مستعمل فى الفرد مع قيد الخصوصية واطلق
عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله فى الماهية والتشخص استعمال فى غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير فى هذا المقام
قلت هذا الكلام ناش من الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة فى ظرف التحليل للحمل الذاتى فانا اذا
سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وعين من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد
فلا ريب انه هذا احمل كذا وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى فى معنى آخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتى لا الحمل المتعارفى فان اسدا
فى قولنا رايت اسدا يرمى لم يستعمل الا فى الرجل الشجاع ولم يستعمل فى زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذى اريد منها هذا اللفظ فى زيد على نهج تحقق
الحمل المتعارفى اذا التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا يشبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية
واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد الى هذا التركيب مجاز من حيث اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة
من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من اجل احدهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو
اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففى هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارفى للمعنى الحقيقى بالنسبة الى زيد
من حيث رجل شجاع بل حمل ذاتى فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقى الا على مذهب السكاكى من باب الادعاء حتى يمكن ان يقال حمل الاسد عليه لا يفيد
انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقى على المعنى المجازى ليس من باب الحمل الذاتى فاذا كان من باب الحمل الذاتى فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء و
هذا معنى انحصار المحمول فى الموضوع وانحصار المستعمل فى المستعمل فيه واذا عرفت هذا فى الاستعارة فكذلك الحال فى غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا
الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتى ادعاء بمعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقى بل هو هو نعم لما اريد منه النبات
الخاص الذى رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلى على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام فى الخاص
بمعنى الكلى فى الفرد انه كان من باب الحمل المتعارفى بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص فى الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد
باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتى واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية فى موارد متعددة مذكورة وامكان
صدقه على عمرو بالحمل المتعارفى انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارفى حمل المشترك المعنوى
على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظى على معانيه او حمل المعنى الحقيقى والمجازى على معنييه ومن التأسيس فى جميع ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق

على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاه كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض عن هذا دعوه الى ان يقول لا ثم ذلك فان ارادة الخصوصية
هنا لا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي
والخصوصية عنده منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل
في غير هذا الشخص وعلى هذا فمدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك وذلك لان
لان اللام الاشارة الى شيء يتصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كالعهد الخارجي وايا ما كان فلفظ المدخول
مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه مع ان الكلام في كون لفظ الكلي
حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد
الخارجي فيتضح الحق واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة في المفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام
الجنس اذا استعمل في ارادة فرد وما يقال له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو
وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه المهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة المهية با
عتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان المهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد
وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام ودلالة اللفظ الكلي على فرده بغير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي
مدخول اللام لا المعرف باللام مضاف الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام لله وضع
للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة وحضر استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع
كالمشترك والكثر من معنى لا يقيد وهذا الى اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها
على هذا الوجه مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير منصوص فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة
على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب من هنا ا
المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق
واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الارادة من مفهوم فرد ما

الطبيعة

الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس بمراد جزما
وهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد به المهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق
فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع
نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى طلب كلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه
فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصل في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما هو فرد معين في الخارج بتعيين
المخاطب فلو اردت من قولك جئني برجل بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل في
خلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد ما واما مثل جاءني رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه ا
اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجود في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح
ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي من حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول و ل
لعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس من ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا
الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو المهية الموجودة في الفرد لا ان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي الاعني
حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشأ من ابهام لما رأوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع
منها ما يفيد حكما للمهية من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر
كذا والخنزير كذا واللحم كذا واشباه ذلك مما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل صم وصل
واشتر اللحم وجئني باللحم ونحو ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على اتحاد المهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها دلالة تبعية غير مقصودة با
لذات من باب المقدمة وهذه الاخيرة لو لا حقيقيا للفظ ملحقا بالذات من قول القايل اشتر اللحم طلبه نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري من دون
التفاوت الى فرد لكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلق فظنوا ان هذا المعنى التبعي
هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لا ان العقل يحكم بتعلق الو
جوب بايجاد فردها فان لا يشتبه لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة

ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا
من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئيات الى اخر ما ذكره وصرح في موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها
باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه
من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما مع كل الافراد
وهو الاستغراق ومثله كل رجل مضاف الى النكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخر ثم قال في اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس
اذا اطلق على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة احقيقة هو لم مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيفتح هذا
في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكرنا هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجاز لغويا نقل هذا عن الجمهور
واستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا ولفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع
لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا او اطعمت فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة
الى الحقيقة وهذا كله صريح شهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل اني اقول لو اريد من المعرف بلام
الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فينبغي تعيين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال لا يقال
كيف تجتري على مخالفة ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد و
ليس ذلك امرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة في قول
بر ايضا غير غريب مضاف الى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم او نحو ان الانسان لفي خسر تعريف الجنس
ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق
ولكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانهم مجمعة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق
على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجل في قولنا
له نعم جاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذا رايت اسدا او رجلا ونحو ذلك فكيف يحول المحقق المقام على ما ذكره في باب الا
ستعارة وان اراد انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا ومثل جاء رجل فهو مجاز

لاحقيقة

لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علامة للمجاز وكذا مناسبة الكلي للفرد ما علاقة
الكلام في بيان مطلب من حال او صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان
حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو القدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل
منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز ومارد به من ان ذلك انما اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو اشكال
واغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة
فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه
ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم فعلى هذا فالموضوع
له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في المواد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انه من قبيل ا
ستعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم
خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل انه يقال اذا قال العمرو اضرب او
بكرا قال لخالد اضرب وهكذا فكل منها مستعمل فيما وضع له تلك الهيئة الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب او الطلب الراجح ايضا
راجع الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان
قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا
استعمل في فرد ما خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وكذا في الندب و
هكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح يعني مع عدم ملاحظة الوجوب
والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده حينئذ الطلبات الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بل
دون قصد ندب وايجاب فان هذا امكن الى النظر الى المطلب وان كان المطلب لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الامر انما
يتشخص ويتميز بتمييز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل ح في الوجوب والندب فيكون
مجازا وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فيصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما

على المختار في الموضوع له ويبطل بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض في استعمال الصيغة في المدلول المشترك بين الامرين بالمعنى الاول

اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا القول بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط

ايضا فعليك بالتامل في موارد اطلاقات الكلام وتمييز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم   مقتضى

ماذكرنا من التقرير في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الا

ستغراق لابد ان يراد منه استغراق جميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون معنى جائني الرجال جائني كل جماعة من جموع الرجال

واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحة اذا لم يجئه رجلا او رجلان ورد بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما ممن جاؤا وبعضهم بعينه ايضا جمعا

آخر فلم يصدق جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد والاثنين فلا يصح جائني جمع من الرجال باعتبار مجي فرد ا

او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة

وما فوقها فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر

كل واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا

بالنقض بقوله تعالى وكل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الايات قد اعتبرت منفردة ولم

يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم على حدة وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة والكان يصدق

على واحد من اصناف اليهود امة ايضا هكذا اعزهم وثانيا بالحل وهو ان اريد بالتكرار ان من يحكم باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم

للثلاثة مرارا متعددة فهو بطلان جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو

ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يمكن ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها لئلا يلزم ا

التكرار المذكور فمعيار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية والظاهر انه يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة

الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت به لكل

واحد منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فيظهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادة العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز

ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية

عليه

عليه وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان تقتضيه الاصل المقدر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه

حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق وظاهر او التبادر وجواز الاستثناء وسطره الاتي لعل جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك

لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء وجوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز ا

لقطع بسبب امكان ان يكون مورد الاستثناء وكما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطلقا على العموم فقد مر وكذا الجمع المضاف عند الجمهور الا

صوليين ومن فروع المسئلة من اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف الى ثلثة فصاعدا الا ان

المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادة العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسامه يقتضي القول

بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما ا

القايل بافادة العموم فذهب الى انه حقيقة في الاستغراق ولعله بنى على وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر منه كونه حقيقة في الجنس للتبادر في الخالي من قرينة

العهد والاستغراق ولان مدخوله موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا من التنوين واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير ولا يدل على الزيادة فعليه

بالاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول ولرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع

النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة

المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة

في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال الثاني في مقابل من يعرف بكون تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشتركة فيه

اللفظ الزاما بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله

انشاء الله ويرد عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا فيقبح جائني الرجل

الا البصري او اكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جائني الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الا

خباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يوكد به العام لعله لمراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن

الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه

ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي ولقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء

فى جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لاطرد جواز الاستثناء والاستثناء ايضا قرينة على استعمال اللفظ فى الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر

التحقيق فى الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما يقال فى الجواب عن الوجهين ان الظاهر

انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف باللام عموما فى بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر

فيه خلاف بينهم فان الكلام انما هو فى دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل فى غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التى هذا شانها والدليل لا يثبت

الافادة العموم فى الجملة وهو غير المتنازع فيه فانما مبنى على اشتراك اللفظ او على اطلاق الكل على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ

لا يدل على العموم لكنه لا نزاع ما اخترناه من كونه حقيقة فى تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هى والمفروض انها لا تنفك عن شئ من افرادها فيثبت

الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما يصير متعلقا للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهرى بل الطبايع بنفسها تصير متعلقا للاحكام و متصفا

بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شئ ولا بشرط ان لا يكون معها شئ حتى

لا يمكن التكليف بها واذا امكن المكلف من الايتان بها فى ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا فى مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق

الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد فى الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير فى الايتان باى فرد يمكن حصول الطبيعة

فى ضمنها واما نحو احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا آخر فى استفادة

العموم اذا وقع المفرد المحلى فى كلام الحكيم فقال ان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجى يكون مرادا بالفرض ولا فايدة فى ارادة فرد ما للزوم الا

غراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجرى على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظى وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة

فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخير ثم ان الشهيد الثانى ره عليه قال فى تمهيد القواعد ان احتمل

كون اللعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف

لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندى

وهو الاخضر وهذا انما يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا لها عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندى

والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا فى عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض

عما بيناه من انه حقيقة فى الجنس واصالة الحقيقة تقتضى ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا تقتضى الحمل على العهد مطلقا فقد

يقتضى

يقتضى الحمل على الجنس والعموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اى حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول

غير المعهود ومثل المغناطيس وامثلته فى احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره فى حكاية شرب الماء مع المناقشة فى عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذا

لعهد فيه انما هو فى الشرب لا الماء ويقتضى خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد يقتضى الحمل على المعهود كما فى المثالين الاخيرين وقد يقتضى

الحمل على العموم مع ان فيما يقتضى الحمل على العهد انما يتم ما ذكره فى الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد به ما يشتمل المعهود

الذهنى فلا يوافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضيا للتنكير وان حمل على العهد فى كلامه على الاعم من الذهنى فمع بعده ايضا لا يتم لان اصالة

البراءة قد تقتضى الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضى ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف فى المعهود

لعدم العلم بازيد منه لا انه المتكلم استعمل اللفظ فى العهد فالاولى ان يقال فى موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا فى المعهود ويبقى

اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالنظر لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت الحكم فى غيره ويرد عليه انه يتم لو لم يحتمل

الجنس ارادة وجوده فى ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيناه سابقا فكذلك والتوجيه لكن

يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد والظن فيكون

ذلك قرينة معينة لاحد المعانى المشتركة ح لا يبقى احتمال لارادة المعانى الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد

التقديم والمعهودية يجوز ارادة العهد ويرجحه فهو ليس الا جعل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعانى المشتركة

ومجرد صلاحيته ارادة احد المعانى من المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لى انه مما لبس المقام وخلط الكلام فى هذا المرام هو ما تعارف

بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد الثانى الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف

فى المحاورات ثم جر الكلام فى مطلق العهد ونظر الى ان التقدم فى اللفظ يرشد الى ارادة المذكور سابقا فى العهد الذكرى والتقديم فى التعارف

والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه ح

مضافا الى ما سبق ان التقدم فى الذكر لا يعين ارادة المذكور والا لم يبق الاحتمال المذكور فى صدر المقال واما تعيين التعارف ذلك ففيه

ان ذلك لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام فى معنى انصراف

المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبنى على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ فى الافراد المتعارفة بحيث يهجر المعنى الحقيقى

تعين ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما في قوله نعم وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العمو
٣١ وسبق في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي سنبيّن من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجي ثلث رجال
وثبوت ثلث دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة لها او بما يعمها فلا يتا
تى الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعين الا ان يرجع ذلك المثال ايض الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في تعيين البيع
لا في تعيين البيوع بان يق لا اجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المق بالذات وهذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتا
ج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في مثال المذكور الى المنكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان ا
لمق في مثله بيان حكم شخص البيع ومعلومية حاله كما هو شان الحكيم في بيان الحكم ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه
اذا حصل عدم المنافاة بالحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايض فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة الا ان يتم
الا ان يق ان كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مط لان ارادة حلية بيع غير معين في قوله احل الله البيع لا يعقل له فايدة وحكمة
اصلا بخلاف الكلام في مط الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله نعم وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي الحمل
على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب العدد ايض وان اريد الايتان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا احتاج الى الحمل على العموم ٣٩
بل يحصل الامتثال باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي فكان قوله جئني برجل يقتضي
الامتثال بايتان اي رجل يكون فلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك في
معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد في العدة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر
في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفى
بالاقل لاصالة البراءة من الزايد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الثاني فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان
يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظ في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فلا ظهر هو المعنى
الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم انه ما ذكرنا من الحكمة
يقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه

والمحصل فيما ذا الامر بين ان يكون المراد في كلام الش هو الحقيقة اللغوية او العرفية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد
ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى ويراعى اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل
حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ايض فيصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين
اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة ومن بين ساير المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على
الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة
الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان متحقق الحصول على اي تقدير فتعيين ارادته وليصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس ترجيح المجاز
المشهور او احد معنى المشترك بسبب اشتهاره بل لدخوله في اللفظ على اي تقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله معينا
الكلام هو هذا المعنى وهذا الامر مدخلية له في اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنى المشترك اللفظي كما اشرنا الى امكانه سابقا
الا انه ليس في ذلك كثير فايدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك وح يبقى الكلام في تعيين المقام بحيث يشمل العهد الذكرى المشهور ان الجمع
المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي لحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لاحاد
الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع محتاج الى دليل فالدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة فاستفاء الاولين مع
معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ
بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين العلة فنعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا
يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على جميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما
فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو المقدر
المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظ قرينة التعيين فهو ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى
يظ المراد اقول والتحقيق ان يق ان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه مثل جاءني رجال فلزيد علي دراهم والثا
نية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا الثالثة الامر بايجاده مثل ام نوافل والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلثة مالى
رجالا او علما او اضفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال الجزء عنه لا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقيد بان

ولما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظاهر في كثير من الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه
وهذا الايتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القايل اعط زيدا دراهم على
ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة لا يجعله من باب وجاء رجل من اقصى المدينة نص في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد
ثم ان الظاهر ان مراد الجبائي الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظا لا من حيث انه واحد من معانيها فعلى هذا يصير معنى عمومه الافرادي والجمعي
كليهما فينتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد
يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا
لفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على المذهب الجبائي
ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعاني فانقدح من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على
العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا   الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان
والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمايرهما والظاهر انه لا نزاع في نحو نحن وانا
وحيثنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزايد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين وبلوغ
ذلك وضعهم للتميز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك احتج ابقوله تعالى فان كان
له اخوة فلامه الاية للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما
هو الدال على المطلب لا الاية سلمنا لكنه يفهم بالقرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع الا
ختصاص بل هي لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله صلى الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول
فضيلة الجماعة مع انه ورد في الجزاء المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شأنه فالمقصود بيان الحكم وقد
يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ العموم والجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى المصدر اعني الانضمام فلفظا انما ايضا محل نزاع والذي هو خارج عن
محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة   لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي يفيد
العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا التي لنفي الجنس وكذا فيما كانت صادقة على

القليل

القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وبدا او مدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما الثاني فهو ما اذا
وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار الا زيد الا
بنافي النصوصية كما توهم كما لا ينافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان
يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فلو لم المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل
ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما في السلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى
والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في ظهوريته والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم
لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في العموم الافرادي ايضا كالجمع المحلى لسلخ معنى الجمع ولذا لا يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجلا ورجلان بخلاف المفرد
كلام والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في
سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف
وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر انه يرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اشرنا في المفرد
المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان
عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة على عتقها
قيد زايد من الايمان وغيره في الاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه
مطرد فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فان عموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق
الحكم على الطبيعة من حيث هي كلام وهذان والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلا
لة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك يحملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات وتخرج كلام الحكيم من
اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها يشمل الافراد النادرة واطلاق كلامهم بل لعل ذلك ايضا الان بعضهم صرح
بعدم دخول فرد النادرة كما نقله في تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فتقتضي المطلقات ونحوها على الافراد
الشايعة ويتعدى في العمومات الى الافراد الغير الشايعة ايضا ان لم يكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال

فيما يستفاد من تعلق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افرادها الا ان يقال ان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف
الى الوجود الغالب ثم كيلا يتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المط والعام
وان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المط على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة
في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المط والنكرة ايضا بان المط هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة
الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلطهم قائلا بان المط هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف
المط واتفاقهم على التمثيل باعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمط من ان المراد من المط هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط
شيء بان يق ان المراد برقبة في قوله تعم اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في مثل جائني رجل لا امرأة
كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يعقل
ما عدا الواحد للامتثال الا انه يبقى مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس
الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او يق ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرايط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها
مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين
موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مر الاشارة اليه
وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخولا للامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا لا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة
ولكن يبقى بعد مط وماهية لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود[2] وهكذا مرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة
فح يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المط والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة بالنسبة الى ما عدا اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة
الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم قانون ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل
كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى واحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع
الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكره
اذا اريد منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايضا كما اشرنا واما عموم الافرادي كما بينا انه هو الظ في الجمع المحلى فلا يتفاوت باعتبار المفهومية

[2] بل هو ظاهر بالنسبة الى القيود

والظهور

والظهور والنكرة المنفية والمفرد نص في عموم الافراد في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الاحاد كما يق لا رجال في الدار بل رجل
او رجلان او يكون ظاهرا فيه ولو سلمنا عند الجمهرة والمفروض واما في مثل ليس رجل في الدار فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمالين
ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات
الواحد او الاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فلا مرفيه واضح مما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي وال
المجموعي قانون ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال
ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما آخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها
الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما
اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقديرها وقوعها كك وعلى الاول فاما ان يعلم
ان المسئول يعلم بالحال على النحو الذي وقع في نفس الامر ولا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة
حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظ ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظ ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه محل للبيان
سبب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظ انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاخلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما
فيما لم يعلم فهو ايض كك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين عم ايض حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا باليقين
مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يق ان ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم
فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة
اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضاء بالمنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله
وما يق ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل عن يقين آخر ولا
يظ انه راجع هذا الشك في النهي الوارد في قولهم عم لا تنقض اليقين بالشك فهو ايض في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة
هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايض واما ثانيا فلان لفظ اليقين والشك عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا
فلانا نمنع ان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كان العلة نفس الشك والوهم بالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد

يحصل بسبب امر يقيني هذا اى التقدير ين انما تسبب عن شيء يقيني فانه ان بنى على ذلك لا يوجد مورد الرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء
ما هو معلوم لهم جزما ومنها غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من العلم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه
ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه مم اذ لا نعلم لعل ان في زمرة
ما لا نعلم حاله من السؤالات ما يعلمه المعصوم ع واما الثانى وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له فرد متصرف اليه واحتمال
ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت
الظهور فى العموم فعدم العلم بكون المقام للابهام يكفى فى الحمل على العموم واما الثالثة فهو انه اما نقل فعل المعصوم ع سواء علم جهة الفعل كما لو اخذ مالا ما
لا عن يد مسلم بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدى الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه فى
مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال فانه لا عموم فيها فا
نها محتملة لاقتصاره فى المادة المخصوصة فيصير فى غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدى فى مثل قوله ع فى جواب الاعرابى كفر حيث سأله
عن مواقعة اهله فى نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا فى باب المفهوم و سيجيء فى باب القياس ولنذكر للقاعدة مثالين
الاولى ان امرأة سئلت عن الحج عنه وعن امها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصيا ام لا والثانية حديث ابى بكرة لما ركع ومشى الى
الصف حتى دخل فيه فقال له النبى ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشى وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشى ابى بكرة
قليلا فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الناس
ونحو ذلك لا يعم من تاخر عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم والشمول والحق
هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة من قولهم بقدم الكلام النفسى وجعلهم التكليف
من جملته وفيه مع ان الكلام النفسى غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافى نسبى لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه
فينتفى تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفى الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الالزام
حدوث التكليف لانتفاء الكل فى الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل
والنائم والساهى بل الصبى والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك

الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة ل
الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فلما ذكرنا من استحالة الطلب من المعدوم
فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقى المنجز لم لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقى ايضا لا ح
حصل له فى المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بعد تحقق
وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل باتيان المطلوب اذا وجد واو ان ذلك ليس من قبيل انت وزيد تفعلان كذا وثانيا على تقدير تسليم جواز ذ
لك وان المراد من التجويز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك ايام نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات
الشفاهية مجازات ان اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ فى الحقيقى والمجازى على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما
يقال فى رفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف وهى مختلفة بالنسبة الى آحاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته وهذا امر واحد لا
تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقى والمجازى ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تعقل بفاقدى الشرائط قطعا كما حققناه
سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا فى مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا يفيد فى الخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجد من
والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل فى الواجبات هو
الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج
فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقى والمجازى فى الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير بالمقايسة واما الثانى
فعدم لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك فى اصل التكليف مع كون الرسول ص مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا
يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائى فكما يجوز الخطاب فى الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد سنة
او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ما وبعد سنة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام فى الكتابة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها
لا يصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقى والا فيكون المراد من الكتابة ايضا هو العمل على ما يشتمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب
مع ان احتمال ذلك لا يكفى ولا بد للمدعى ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذى يثبت التكاليف للمعدومين حين
وجودهم وبلوغهم قلت اخبار الله ورسوله ص بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله وخلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار

اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد فى الخطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وكذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك

فالحاصل ان لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم فى الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار

الواردة فى ذلك المدعا منها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة

اشتراكهم فى التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة فى ذلك فاى ثمرة

للنزاع بين القول بكونه حقيقة فى الاعم او مجازا فى الخطاب المطلق من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة

فى فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب للمعدومين فلا بد لهم ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم

وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحرى والاجتهاد فى تحصيل

فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية منها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف

الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر ههنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغايبين للحاضرين فى الشرايع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع

هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبى صلعم او نايبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغايبين

اذ لعل وقوفهم لذلك لاجل اختلافهم مع كونهم فى الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او نايبه بخلاف الغايبين فعلى القول بشمول الخطاب

للغايبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفى اشتراط حضور الامام او نايبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العا

دل او نايبه فلا يمكن التعدى عنهم الى الغايبين الفاقدين لاختلافهم فى الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد فى الصنف لا يجوز فلم

ولا يحيط بيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم فى عصر النبى صلعم وانهم كانوا يصلون خلفه وامثال ذلك فى الاحكام الشرعية وحصول التفاوت

بذلك وعدم الحكم باشتراك الغايبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية

حضور السلطان او نايبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره مخرج بطول الواو ودعا القول باشتراط السلطان

او نايبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم تقييد فى الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية

سورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغايبين لتم الاستدلال

باطلاق الاية فى دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع يثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع

لامعنى للزوم

لامعنى للالزوم ادعاء الاجماع فى كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين منها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين

المستلزم لبيان امر وجودى هو به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركا الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع

منفعها متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فالتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص فى كل واقعة

واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومنتف بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية فى ذلك الزمان الحضور والغيبة من

حيث هو فلو وجد الغايب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد فى زمان الحضور وقد يحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظن

ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض فى زمان النبى صلعم اسر جماعة من المسلمين بقية

فى ايدى الكفار واذهابهم الى بلاد الكفار من دون رخصته صلعم اياهم فى صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة ح على القول بالاشتراط

ولو فرض ظهور صاحب الزمان عم اليوم او نايبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه اقامة الصلوة فآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم

الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فى

الكلام انما هو فى اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال مدخلية كونهم مدركين حضرة النبى صلعم ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى اذ امثال

ذلك مما لا يخفى ولم يقل احد بذلك فى غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراط بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود

الشرط مطلق ومشروط مع فقده مطلقا ولكن وقع النزاع فى ثبوت الشرط فاذا استدل النافى للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكن دفعه والمراد بان الخطاب

مخصوص بالحاضرين بمجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان

الخطاب مع الغايبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد النفى الاشتراط والمجيب

بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالته ذلك على ما ادعاه لاثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغايبين فلا بد

للمستدل للاشتراط التمسك بدليل آخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغايبين فرجع الثمرة فرع من

الفروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغايبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب هو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لم يكن كذلك

بالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع فيه النزاع او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان

صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول صلعم ودعى كلا من هو مثلهم فى وجود المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم

الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومين والفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم في يثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين فعلى
ح القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجوب المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم
الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو مادام هم واجدون للصلوة خلف النبى ص او من نصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بمسافرتهم او
او موت غيبتهم عن ذلك على فوت النبى ص او غير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا لم القول
ح بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة الى الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلابد ان يثمر القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين
ين منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق بالغايبين او الحاضرين د مع حصول
الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين لم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض لك
و ذلك توهم تفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغايبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحة الرجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفى الشرط اذن المعلم
انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين بمعنى ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد فالواجد
فينتفى اشتراط الاذن لان الخطاب لما كان بالمعدومين قطلعية فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل
موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتها في المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقها قد عرفت فيه التخليف وعدم
الاستلزام فانقلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم
ايضا بالدليل لكان هو فقدان الشرط فيهما مشتركان فيه وان كان آخر فلابد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول لم يرد دون الثاني لكون الباقى اقل من
المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يستدفع وضعف
المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الخرازة احتج المخالف بان الرسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالنص ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب
وباجتماع العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الان من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة
الثانية ان اريد تبليغه على سبيل المخاطب وعدم لزوم الخطاب لو اريد مايعم ايصاء الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود
من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا يقتضى ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجا
جهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعرفون بتبوية

لما ثبت عندهم

لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والظ ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الاترى ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة
النجاسة وعدمه اذا اورد واحد منهما على الاخر برواية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ثم دخل في الماء ال
القليل لا يجوز التوضأ به للقايل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجيس القربة بموت الجرذ فيها الخصم لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك في مورد خاص
ولا يشمل العذرة على الدم والبول ولا على عدم جواز التوضى عدم الشرب وكذا لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل د
دفع احدهما دليل الاخر انما يكون من جهة القدح في السند او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة
وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل في هذه النظاير يندفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكر
مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعاء ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة
بضاده مع ان جماعة منهم ادعوا ان الشركة في الحكم بديهى معلوم بالضرورة الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه بالجملة وقد ثبت من النص والاجماع بل
الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوى ايضا في تفسير قوله تعم يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما
خرجه الدليل بل الظ ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول با
شتراط حضور السلطان او نايبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغايبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغايبين ولو فرض وجدان
الغايبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولانا ابو الحسن عم في رواية ابى عمرو الزبيدى في الجهاد لان حكم الله في الاولين والاخرين
وفرايضهم عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرايض عليهم واحدة يسئل الاخرون من اداء الفرايض
كما يسئل الاولون الحديث ومما يوضح ماذكرناه ان العلماء يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل ولا تفعل ونحو ذلك ولا ريب
في عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة ثنا وابعد النبى ص وما
ورد في ان كثيرا منها وردت في الائمة ع مثل قوله تعم كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظ مع انه قال ل
للعبود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به
من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الناس واستحبابا بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا بشيء من آلائك يا رب اكذب بعد قراءة فباى
آلاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظ ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابها بعد قوله يا ايها الذين

آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ص وكذا في الاية الثانية مع ان غير المكذبين مامورون بذلك البتة والمكذبون لا يقولون ذلك وكذا في نحو
مثل قوله تعم لانذركم به ومن بلغ ولعدم انحصار الانذار في الخطاب كما وكذا بقوله فليبلغ الشاهد الغايب بل هو على خلاف مراده ادل وههنا كلمات واهية
واستدلالات سخيفة اعرضنا لا يليق بالذكر منها الاستدلال بمثل قول المصنفين في كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا ريب انه مجاز يراد به الايقاظ
بل هو نصب علامة للاعلام والاشكال كنصب الاميال للفراسخ وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن الكتاب والمبلغون واحد
بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمر من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه
ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى فمن حيث هو فهو متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب
وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعم في كل زمان بالنسبة الى اهله وكما ان في زمان الحضور
لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء احد الشيئين فكذلك في الازمنة المتاخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله لانقطاعه وامتداده
بحسب الازمان اول الدعوى فلم يثبت الا التبليغ نفس الحكم وهو مسلم فقوله من حيث هو فهو متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه
مخاطب بكسر الطاء قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غايبين عن مجلس الوحي لان الخطاب عن
الله تعم ولا يتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغايبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله
تعم واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد اشتهر في الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان قرينة الارادة وان
كانت خاصة من الغايبين فخاطبتهم بذلك للمع ارادة الخاص فتبتح فلابد من القول بتشريكهم معهم بدليل آخر مثل الاجماع ونحوه وليس ببعيد
وعلى اي تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم الصيغ
المفردة مثل افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذا
خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك وهو الاجماع على الاشتراك في غير ما يختص باحدهما
يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوها بالمرأة واحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيا ونحوها بالرجال واما الاحكام المختلف
فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما يثبت اختصاصه
بالرجل بسبب الدليل وكذا استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار

والادلة

والادلة فاثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يفيد التخصيص لكونه
من الادلة القطعية قلنا انهم يقولون بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث يثبت به الاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام
الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخونساري في شرح س ونسبه الى انه في بحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي في اوايل كتاب الحد ومن شر
ح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة بلحاظ الفريقين من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية آدم يشملهما ومثل
المؤمنات والمسلمات يختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اهل اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال
فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده آية الحجاب وغيرها ومما
ذكرنا يظهر ان خطاب النبي ص بقوله تعم يا ايها النبي ص ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره في بيان بعض من مباحث التخصيص وهو قصر
العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومنه التخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما و
التخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض
وبالمنفصل وهو ما لا يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله خالق كل شيء والمراد غير ذاته تعم وافعال العباد واما لفظي كقوله خلق لكم ما في الارض
جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الا الا
ستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر
بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا او عمرا وقيل لابد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى وا
احد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لابد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالا
ستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد نحو له علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة
والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا وقتلت كل
زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا مبني على ان العام يطلق عندهم على الجماعة
المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور كثيرا فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقايق والمجا
زات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال على الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر

المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في قرابة القرب وهو سهل اذ ذاك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما في
الافراد الخفية الفردية في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل
من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققناه في اوايل الكتاب وفي اوايل الباب اذ قد عرفت
ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلايق وسيبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون
على ذلك بقبح قول القايل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك
من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا لمحض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان
يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا
مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض
الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاول متيقن الارادة
مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر يقتضي رجحية ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل و
في اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد
من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانه يتمشى هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال
ما ذكر ولا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين مائة واحد منهم مجوسي
والباقون اهل الكتاب وورد بعض ذلك نهي عن قتل المجوس وورد نهي اخر من اسر اهل الكتاب وفرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة
فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبنى على النهي الاول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكنك خبير بان الاول يعني
لدخول الاقل في الاكثر فان المجوس ليس في جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالجملة اقتلوا المشركين الا بعضهم
ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكولة تعيينها الى اختيار
المخاطب ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية ينفع الاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق في الجواب
ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المستحق الممكن الحصول

المقابل

المقابل للممتنع مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو الغالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقا
بلته بهذه الاجوبة والاعتراضات في اصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص وهو في الكل موجود فما الوجه لتخصيص
بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكرنا وحاصل جوابنا ان الذي يثبت من استقراء
الكلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى
يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء مشروط بشيء كما اشترط في مكنه كون
الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مساوي في الجميع ففيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن
ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا رأسا فضلا عن تسويه ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له على عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل
على صحة هذا الاطلاق كما سيجي وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو العلاقة
العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب
الجمع المعهود فكان المعنى له على دراهم عددها عشرة وكذا الكلام في الاعداد لتميزها في صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست
من باب استعمال الكل في الجزء ايضا وانما هو في العام والخاص المنطبقين ثم ان صاحب المعالم اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشا
بهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيه بل العلاقة انما هو
العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلايق من الواضحات التي لا يحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان ايضا والظاهر ان كون علاقة اتفاقي
وما يتراءى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلايق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور
والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث نسبه الى المقدما فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى
خمسة وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف وللاصحاب هذا القول ايضا حجج واهية اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون
وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد سيما وصف الحافظية
صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم وصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم

لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للعهد ثانيا واذا ظ
ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم عم فلا وجه
والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان اباسفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله صلعم للحرب بعد عام احد القى
الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله صلعم عن الخروج
على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعد واولئك نعيم بن مسعود وشرط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم
فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني اباسفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة منهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم
وهذا انجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه علم بالنص من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به ا
قل القليل مما يتناوله الخبز والماء وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائم هنا على ارادة الفرد المعين
عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندي لا من قبيل جئني برجل فكان النكرة اطلاقين قد مر بيانهما فكذلك للعهد الذهني
المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربع وبعين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة
في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال
العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزوه الى الثلاثة والاثنين بما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع
واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا قايل بالفصل وفيه ان
من يجوز التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكرناه وما سيجيء اذا خص العام
فهل كونه حقيقة في الباقي او مجاز اقوال وقبل الخوض في البحث لابد من تمهيد مقدمات ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معا
نيها لاستحالة استفادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزام الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ و
وضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى مقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم
بالوضع فان قلت فما معنى الدالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك
قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هنا التصور بمعنى كونه موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق

بالاشتراك في

بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فحيح القاعدتين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ التمكين من
تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها
مع بعض ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن ارادة بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ما ولا بد ان
يكون المراد هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مراد اللافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية
فلا استبعاد ان يقال مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح ح عدم المنافاة غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدل الا على معنى
واحد لان الوضع لم يثبت الا لمعنى واحد وقد مر تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل
تصور المعنى قلت انه حاصل في المشترك اذا تصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة الاكثر من معنى انما هو في الاستعمال لا ي
يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمله من لا ارادة له اصلا
كالنايم والساهي فنقول ان تصور معنى المشترك ليس عين تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء
كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع
فمدلول اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في اوايل الكتاب وينبهك الى ما ذكرنا
بعض كلام المحقق الطوسي في بيان عدم احتياج حد الدلالة الى قيد الحيثية ولا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم
ان العلامة الحلي في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله قد علم ان اللفظ قد يكون مشتركا
بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع فيكون
مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه يعني على المص ان يقيد في
الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك والا اختلفت الرسوم قال قلت اوردت عليه قدس سره هذا الاشكال فاجاب
بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني
فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان دلالة اللفظ لما كانت
وضعية متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد منه معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا ف المشترك

اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين
فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى فان الدال على المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزءه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما
كان مقتضاه ان يكون صادرة على طبق قانون الوضع فلابد ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحققات ان وضع المشترك
لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة
يتوهم استعمال المشترك في معنيه حتى يقع انه يحد مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا فاما يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل
معنى الجمع وصورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى آخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة
اللفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء واما مجرد تصوره ح فلا يستلزم كونه مدلولا بالفعل على ما قدمناه لكون ذلك خلاف
مقتضى الوضع و ح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل
فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في
ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء بجانب كما يتوهم وكذا في الالتزام واما في استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة
جزما فعلم مما مر من التحقيق ان اللفظ اما مستعمل في الكل سواء تحقق فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق
الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقية التي هي الدلالة على الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه ان تلك الدلالة ح
التضمنية لا تنفك عن المطابقية التي هي في ضمنه وهو احد معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل
وظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر وبالعكس فان صدق كل منهما على
الاخر لا يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقتين فلنفصل الكلام لتصحيح المراد فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل وا
الجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا ا
طلق على الجزء عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وكذا الحال في اللزوم الملزوم واللازم واقول انا لا نم ان دلالة
اللفظ على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع
له لان الدلالة على تمام الموضوع انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز

ارادة الاخر معه

ارادة الاخر معه مثلا في نحو البنارستان مسمى بالكرازن مشتمل على قرى كثيرة احدها مسماة بالكرازن فاذا اطلق الكرازن واريد منه ذلك الرستاق
فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه لا يدل لفظ على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول
للفظ بالاستقلال ح نعم ان جاز ارادة المعنيين ولم يخالف قانون الوضع لاحتاج ح الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انه جزء ا
المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث احدهما الاخر فهو مطابقي فقوله واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة تضمنا لا نم صدق قوله
دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي
ذلك المعنى جزء وهو مم كما ذكرناه ومما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقة مطابقة لارادة الالفاظ الجارية
على قانون الوضع كان في دفع انتقاض كل واحد من الدلالة بالاخر ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي من قوله لا يراد منه معناه التضمني
فيما نقله العلامة عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله فهو
انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل ويتبعه فهم الجزء ضمنا فلا
يدل على المطابقية الاخرى التي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك نقدر على توجيه آخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا يظهر لك
ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترض عليه بانه لا يرد عليه مثل ان زعمه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع
ان يراد بلفظ واحد واحد او اكثر من معنى واحد فيه فيدفع بان مراده اجتماع الدلالة التي تتوقف على الارادة وهي دلالات المطابقيات والتضمن
والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزمه ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفين على الارادة من اللفظ ويندفع بما ذكرنا ايضا اذ
مط الدلالة يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم وروده ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء
والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يخلو اما مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه مطابقة كما
يظهر من تقدم هذا ما وصل اليه فهم القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معا
نيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بانا نعلم
كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوص لتلك المعاني

فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعانى المفردة نسب بعضها الى بعض فى ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسبة
بعضها الى بعض حصل العلم المعانى المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها
مركبات نوعية وفايدة الوضع النوعى افادة معانى اشخاصها فمن تحقق نوع التركيب فى ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث
اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكما فادة تحققه هذا النوع فى ضمن هذا الشخص منه فهيئة
تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول اذا اشتمل على النهج المقرر فى الاعراب والتقديم والتاخير موضوع لافادة صدور الفعل بمعنى الفاعل ووقوعه
على المفعول فى ذا الشخص فى مادة ضرب زيد عمرا افاد صدور الضرب من زيد وعمر فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية
تفاوت فى اوضاع المفردات كما فى صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر فى وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التى
كيبية لا خصوص وضع المفردات الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس خلاف للحنفية فى الموضعين وقيل ان خلافهم انما فى الاول
واما فى الثانى مثل له على عشرة الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النوع بما اعترض لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاجل البراءة
لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك فى مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة فى المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان
كلمة التوحيد يعتبر بها لفظ اتفاقا والقول بان دلالتها من قرينة الحال لان النبى صلعم كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال
الشرع ولولا انهم يريدون بذلك لما قبله منهم واستدل الحنفية بقوله صلعم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولى والوجه فى تقريره انه لو كان
كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولى مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه
انه لما لم يصح استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير اما فى جانب المستثنى يعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى
منه يعنى لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانه بالطهور والمطلوب نفى امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضى امكان الصحة
كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة للصلوة لا الى ساير شروط الصحة
حتى يلزم انحصار جهة الصحة فى الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة فى المدخلية والحصر الادعائى
وما ذكرنا ادخل وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظ فيما ذكرنا وهو عين ما جعلنا حقيقة فى الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال فى غيره فمن ذلك يظ الجواب

على استدل

على استدل بعضهم بقوله تع وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع اذ المراد اخبار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا
خطاء او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيدا فقتله او رمى بسبب اختلاط سهم ولا يحرم الخطا فيما لو لم يكن فيه قصد حتى
لا يصح الاستثناء من الرخصة اختلفوا فى تقرير الدلالة فى الاستثناء من جهة كونه متناقضا بحسب الظ فقيل المراد بالعشرة مثلا فى قولنا له على عشرة
الا ثلثة هو معناه الحقيقى ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء اسند الحكم الى الباقى اعنى السبعة ليس فى الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض واختاره العلامة
واكثر المتاخرين فالاكثرون ومنهم السكاكى فى المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضى ابو بكر على ان مجموع عشرة
الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال وسطها لبطلان القولين الاخر والرابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من
النفى اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ح ان لا يثبت فى ذمة من قال له على الا خمسة شئ لان الخمسة خرجت عن شئ
قبل اسناد النفى الى شئ فهى فى حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاثبات ايضا نفيا وايضا فلو اشير على عشرة مجتمعة شخصية وقيل خذ هذه العشرة
الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من
القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود فى الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض
كيف التخلص عن ذلك على ما اخترت قلت والى الممتنع غافلا عن حقيقة التخصيص ملقيا امره عليك بالبدا او فانك انا اردت من الاخراج فى قولهم الا لا
ستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقى عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا فى صورة البداء والاستدراك كما لو نسى المتكلم
وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه وجهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج فانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور
فى كلمات الله وامنائه فى الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور فى السنة الاصوليين والفقها ليس من ذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الا
ستثنائية استعارة تمثيلية فى التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك يوجب التجوز فى الهيئة الاستثنا
ئية كما لا يخفى وان اردت الاخراج اعم من الاخراج الواقعى بان يكون المراد الاخراج عما هو فى صورة الثابت وان لم يكن ثابتا فى نفس الامر فلا تناقض
ايضا وهو المراد فى التخصيص وبيانه ان القايل يسند الحكم اولا بالباقى ولكن يوارى به اللفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيئ بلفظ دال على الاخراج لقر
ينة على ارادة الباقى ويظهر لك انه اراد به الاخراج عما هو ظ المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمى فلا ريب احد فى ان المراد
بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمى للعدول عما هو ظ المراد من لفظ الاسد ولا يحكى فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة مجازا

المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ايضا كما لا يخفى والمراد به غيرهما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا
يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو متعذر غا
لبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه
من المخصصات المتصلة او ياتي باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج
ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى ولبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما
يضرب به المثل للكثرة والمقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص اللايق بكلام الله تعالى واوليائه الذي هو محط نظر الاصولي
هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم ان الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر وما
ذكره بعض المدققين في رفع التناقض حيث قال ولك ان تريد انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فتاتي بالا
ستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصد النسبة لتخرج عنه شيئا
نفيد الاعتقاد مع انه لا يتاتى على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققنا ظهر لك انه لا وجه للايرادا
ت التي اوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اريد بالجارية نصف كلها وا
التسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو ربع الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من كلها لا نصفها
الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عايد الى الجارية بكمالها قطعا وان
المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد
بالجارية وحدها او بعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان
من ظاهر المراد لا من نفس الامر فعلى ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكر الجواب عن ساير الايرادات التي
لم نذكرها ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالمخصص المتصل وربما ذكر بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال
انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق وينسب الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى قبحه دون التجوز باللفظ عن معنى
لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل التصرف في معنى اللفظ واحالة العلم به في الخارج او التصرف

في الحكم واحالة الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك
بطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فايدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك
في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في
الكلام اسنادا الى تمام مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فما الفايدة في ارادته فان قلت ذكر العام وارادة تمام
مفهومه اولا لاجل احضاره في ذهن ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اخر عنه قلت انما يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا لان يحمل
عليه هذا ان الحكمان مثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب واين هذا مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد
من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب
البلاغة في اداء المعاني وايهاما تهم انما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ايضا ثم ملاحظة اعتبارات تتم في البلاغة فيما اخرناه كما اشرنا من جعل الا
سناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا متابعة وضع الواضع او رخصته
في نوع المجاز والذي نفهم من اللفظ العام مورد الاسناد وهو مقتضاه كون مفهومه مورد الاسناد وليس في الكلام اسناد اخر يتعلق بالباقي
فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضدي اسس هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظا
هره ورد الاقوال الثلثة الى الاثنين وحاصله ان ههنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلثة وثانيهما الباقي من
العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وا
ن قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثا
لث هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهم التفتازاني ان القول الثالث بيان معاني
مفردات الهيئة التركيبية قال وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة
وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك لما ذكرنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات
في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج و
غير ذلك ايضا واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا يعني كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج من قانون اللغة

اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول عنه وغير مضاف فانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها
على عدم دلالته فيه بل معنى التعبير عنه بلا اسم مركب كالطاير الوجود للخفاش ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل ثلث سبع واربع و
ثلث لاربعة عشر وهكذا ايرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك يتم لو كان
معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما حرره العضدي وهو وهم ومستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا
ايضا كما لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهمه العضدي ايضا يستلزم و
حدة الحكم فليس هناك نفي واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض والا
برام على ما ذكره القوم في هذا المقام يضيع للايام   الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه
فيحمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز الاستثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب
كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز
اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤها عادة مثل ان يقال على مائ
ة الا تسعة وتسعين ونصفا احتج الاكثرون باموره الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع
قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين
والغاوين اقل من الاخر وهو محال فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغا
وين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة ومما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيا
نه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر بجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه آخر وهو ان يضم الى الاية الاولى قوله
تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة من بيانية والغاوون المتبعون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثا
نية فيكون متبعوا الشيطان الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعالى عبادي المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون الا
ستثناء منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع
مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذا لا يحمل قول القايل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف

وخرج المفسرون بان المراد من العباد بنو آدم الثاني اجماع العلماء بان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد فلولا صحته لحكموا بالغاء
الاستثناء والزموه بعشرة كما في المستغرق الثالث قوله في الحديث القدسي كلكم جايع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان لي ا
شكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقا في التخلص عنه من مواهب الكريم المنعام ولكنه لا ينفع لما يرد من جهة على الا
قدام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا اختلاف في هذه
المسئلة واسنده القول بوجوب بقاء الاكثر الى الشاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى الاكثرين المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل
والمنفصل وان الكلام في البحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا البحث في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين
المتصل والمنفصل ثمة بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في البحث السابق انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول
بالتفصيل المذكور ثمة فيه ان جمهور الاصوليين قايلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا يلزم
ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في
المقامين وما الحقيق بتحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر لظهور هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في المبحث السابق كما اخترناه
وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك في اوايل الكتاب ان وضع الحقايق شخصية ووضع المجازات نوعية
ونزيدك ههنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان المركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقة كانت او مجازية والاوضاع النوعية
انما هو القدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الرخصة في الاستعمال مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما
يتوقف في الحقايق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتتبع نظيرها بيناه في العلايق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الا
ستثناء المنقطع مجاز فعلم انه في المتصل حقيقة وكذا يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا والقدر الذي
يتيقن ثبوته من اهل اللغة ههنا هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة اما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج ا
قل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع النقل والتبادر وعدم صحة
السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال
في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والحق الاصح للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال مع نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون

مالوكان المخرج اكثر من الباقي تمارحفص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفا وح فالصور المشكوكة
مثل مالوكان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة او ادعاء القلة فيه للمبالغة في
التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لوكان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف
يعدون مثل قول القايل له على ماة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا الا انه اطالة مملة بل المخالفة لها يفهم من الاستعمال نعم قد يقع ذلك في موضع
السخرية والتمليح بل وكذا له على عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصف وثلث ومما يؤيد ما ذكرناه ان المستثنى في معرض النسيان غالبا لقلته وان
الغالب الوقوع في الاستثناء البدلي كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا المطابقة لاصل وضع الاستثناء فقد ظالكم بحول الله
ثم ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال
لا يدل على الحقيقة كما هو محط الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله
في الاكثر كما بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المذكورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام
قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من ساير الاصناف كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود اخراج الصنف يعني افراد
صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص ففي الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد في جميع الافراد والكثرة الصنف لا يستلزم الكثرة
الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من
الباقي وذلك يختلف باختلاف الاعتبارات والذي يؤيد ما ذكرناه ان المقصد الاصلي نعم لما كان هو الهداية والارشاد فجعل الغا
وين مخرجا جعل لما ليس موافقا للغرض الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به وفي ابليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قا
بلية العام لا بعلية تحقق الاصناف فيه ففي كل واحد من الايتين استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بينا انه لو فرض انك اصنفت جماعة
من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مئة فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء فيمكن
تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمروا وبكرا وخالدا الى اخر المئة من الظرفاء لعل بتيجادرفع الثاني
اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقي
على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان النصوصية ولو كان بلفظ او بلفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة

حتى يحصل اليقين بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى منه بمعونة المقام او بسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينة وا
ضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة ليكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو يجب ان يؤخذ باول الكلام ويترك اخره ويدفع
الثالث بان المراد والله يعلم ولعله انه لا يقدر على الاطعام الا انا نكايم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على من كان
له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا
من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القايلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم
يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التقرير فلا بد ان يقال في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى
مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة ان كان غير منحصر له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص
بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظ هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة ان خصص
بشرط او استثناء لا حقيقة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان
حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه
حقيقة فان المراد بقول القايل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطوال او خص بعضهم ولذا
لك تقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذا معنى اكرم بني تميم الا الليل وان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته
انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافهم بالعلم وانت خبير بان
ذلك كله تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على
المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المعتبرة مغايرة للهيئة المعتبرة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا
مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذا تادية التركيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادهما في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما
مر في قولك اشتريت الجارية الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم في الليل فهو من غرايب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان
الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا ان دخلوا ان لم يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او يجهلوا
وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان ومما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي واما اذا كان مستعملا في العموم وارادة

قوله والباقي وهكذا ما في معناه من المتصلين الذين يبحث فيه عن كون الباقي نفسه حقيقة ولا مجازا او حين حقيقة

ان خصص صح

الباقی طرء بعد التخصیص بمعنی ان الاسناد وقع الی الباقی بعد اخراج البعض من العام فلا یلزم الاشتراک ولا المجاز فلا یتم الدلیل فیظ ضعفه مما قدمناه فی
المقدمة الثالثة سیما فی المخصصات المنفصلة کما نقلنا جریان القول فیه عن بعضهم ومما حققناه ثمة یظ لک انه لا یمکن ان یقال ایض ان هذا انما یتم لو
بطل القول بکون المجموع حقیقة فی الباقی اذ مقتضاه کون کل من المفردات حقیقة فی معناه او عدم کون واحد منها حقیقة ومجازا فلا یتم القول
بکون العام مجازا حجة القول بکونه حقیقة فی الباقی مط ان اللفظ کان متناولا له حقیقة بالاتفاق والتناول باق علی ما کان علیه لم یتغیر
انما طرء عدم تناول الغیر وان الباقی یسبق الی الفهم ح وذلک دلیل الحقیقة والجواب عن الاول ان من اراد تناوله حقیقة بثبوت التناول فی نفس الامر
فهو لا یثبت الحقیقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناوله للجمیع وکون الباقی داخلا فی المعنی الحقیقی لا یستلزم کون اللفظ حقیقة فیه لا من
جهة ان الباقی جزء المجموع وان الدلالة التضمنیة لیست بنفس المعنی الحقیقی بل هو تابع له کما صرح به علماء البیان وجعلوه من الدلالة العقلیة لا الو
ضعیة حتی یقال ان الجزء ما لیس بجزء للعام بل لان دلالة العام علی کل واحد من الافراد ومنفردا غیر الموضوع له هو کل فرد بدون قید الانفراد ولا
قید الاجتماع لا بمعنی ارادة کل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتی یقال انه لا ینافی کونه حقیقة المنفرد بل بمعنی ان الوضع انما ثبت فی حال ارادة
جمیع الافراد بعنوان الکل التفصیلی الافرادی کما حققناه فی مبحث استعمال المشترک فی معنییه فافهم ذلک فانه لا ینافی ما حققناه سابقا
من ان دلالة العام علی افراده دلالة تامة ومما ذکرنا یظ انه لا معنی للتمسک بالاستصحاب فلم یکن تناول العام للباقی فی حال تناوله
بعنوان الحقیقة حتی یستصحب بل لانه کان تابعا للمدلول الحقیقی وهو الجمیع ثم لو سلمنا کونه حقیقة فانما یثبت ذلک فی حال کونه فی ضمن الجمیع
وقد تغیر الموضوع والجواب عن الثانی بالمنع من السبق بلا قرینة وبدونها یسبق العموم وسبق الغیر علامة المجاز وما یقال ان ارادة الباقی
معلومة بدون القرینة وانما المحتاج الیها هو خروج غیره ففیه ان العلم بارادة الباقی انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلک لا یوجب
کونه حقیقة فیه انما الذی یقتضی کون اللفظ حقیقة هو سبق المعنی والعلم بارادته علی انه نفس المراد ولا یحصل ذلک فیما نحن فیه الا بالقرینة
وهو معنی المجاز واحتج من قال بانه حقیقة ان بقی غیر منحصر ان معنی العموم حقیقة هو کون اللفظ دالا علی امر غیر منحصر فی عدد وأجیب بمنع
کون معناه ذلک بل معناه متناوله للجمیع وقد صار الان لغیره فصار مجازا مع ان الکلام فی صیغ العموم لا فی نفس العام فکما ان
کون الفعل حقیقة فی الوجوب لا یقتضی کون مفهوم الامر کک ولا یقتضی کون مفهوم الامر معتبرا فیه الایجاب کون صیغته ا
فعل حقیقة فی الوجوب فهکذا ما نحن فیه ونظیر ذلک ایض ان کون الهیئة الاستثنائیة حقیقة فی المنقطع لا یقتضی کون الاستثنا حقیقة

فیه یرد انه لیس باخراج ما لولاه لدخل احتج القایل بانه حقیقة ان خص بغیر مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل الیه مفید
للبعض اعنی ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو کان کک لما بقی شیء یفیده المخصص فلا یکون مجازا فی البعض بل المجموع منه ومن المتصل
یفید البعض حقیقة وفیه انه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا کلام لنا فیه وان اراد انه لا یفید البعض بحسب
ارادة اللافظ فهو ممنوع غایة الامر عدم الافادة من حیث هو وأما مع انضمام المخصص فلا ریب فی افادته ذلک کما هو المدار فی المجازات
وأما المخصص فهو یدل علی اخراج البعض الاخر ایض لیرجع هذا الکلام الی اختیار مذهب الفاضل فی رفع التناقض عن الهیئة الاستثنا
ئیة ولفظ العام اما حقیقة فی معناه والنسبة الی الباقی وقع بعد الاخراج وأما انه لیس بحقیقة ولا مجاز اقلنا بالوضع الجدید وقد
عرفت بطلانهما سابقا واستدل ایض بانه لو کان التقیید بما لا یستقل موجبا للتجوز فی نحو الرجال المسلمون واکرم بنی تمیم ان دخلوا
واکرم الناس الا الجهال لکان نحو المسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والفسنة الاخسیین عاما مجازات واللوازم باطلة ا
اما الاولان فاجماعا واما الاخیر فبالتزام الخصم بیان الملازمة ان کل واحد من المذکورات مقید هو کالجزء له وقد صار به لمعنی غیر ما و
ضع له اولا وهی بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول الیه ولا یحتمل غیره وقد جعلتم ذلک موجبا للتجوز فالفرق تحکم والتحقیق فی الجواب
انک ان اردت ان لفظة مسلم فی المسلمون حقیقة مع تغیر معناه لسبب القید فهو ممنوع فکیف یدعی الاتفاق علیه وان اردت ان المسلمون
حقیقة فی الجماعة والمسلم فی الجنس او العهد فهو انما یثبت حقیقة المرکب من حیث الترکیب لا من حیث انه حقیقة فی معنی مفرد وهو خارج عن المبحث
وبیان ذلک ان المفردات مختلفة الاوضاع کما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصی ووضع الافعال والمشتقات
والتثنیة والجمع ونحوهما وضع نوعی کما ان وضع المرکبات کلها نوعیة منقسمة الی الحقیقة والمجاز کما اشرنا وکما ان کون وضع المرکبات حقیقة لا
ینافی کون بعض مفرداتها مجازا ما ذکرنا فی المقدمة الاولی کک کون وضع المفردات النوعیة حقیقة لا ینافی کون بعض اجزائها مجازا فکما انه لا
ینافی کون العام مستعملا فی المعنی المجازی علی ما اشرنا کون الهیئة الاستثنائیة حقیقة فی الاخراج فلا ینافی کون المراد من مثل مسلمون جماعة
من افراد هذا الجنس یعنی بالمسلم وبعبارة اخری المسلم المتحقق فی ضمن افراد حقیقة کون لفظ المسلم فی هذه الکلمة مجازا کما لا یخفی هذا ان اعتبر
نا دلالة الکلمة علی الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعیین الماهیة علی حدة لوحدها وان جعلناها کلمة واحدة موضوعة بوضع واحد ولم
یلاحظ فیها دلالة القید والمقید بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنی بخلاف المقیس فانه یرید من کل کلمة منه معنی علیحدة والقول بانه

المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بينا سابقا لا يتم ظ الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل
اراد مقايسة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها المركبة الحقيقية على المفردات المستقة الموضوعة
عند بالوضع النوعي للمعاني المنحلة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفردات واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة في
معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على كل منهما على اجزاء المفيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه
اول الدعوى وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظ الاستدلال ومن هذا يظهر
من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه في ذلك الوضع لم يثبت في المقيس فلا
معنى القياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب
جعل الواضع وهو فيما نحن والكلام بين الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجهه الخصم بفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظ الوجه
والقايل بحجية التفصيل الثالث هو الحجة السابقة و واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القايل من قبيل المستقل وكحجة التفصيل الرابع هو حجة
السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين من حيث البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان شا
له لبقية المسميات لا يجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في التناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر العام
المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه فى الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان
اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل لا بعض ولا اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص في المبين بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا
ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مط ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص ومنهم من قال بحجيته في اقل الجمع
ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي بعد التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينصرف الذهن منه
من يسرق ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية بما كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف
اقيموا الصلوة قبل اخراج الحايض لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى يتفحص قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك ترى
العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا ان ترك اكرام زيد ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل
التخصيص بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره

بعضهم بانه

بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم الاحتمال البداء في المخصص
وان اراد التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة ع بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما
يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا متوقفة على
ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية كالمتضايفين والنسبتين المتساويتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول
ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة ساير مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج
بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ لا قرينة الى العام مرجح ومدار مباحث
الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة وظهور العلامة علامة بتعيين المجاز ولذلك لو قيل رايت اسدا يرمي لتبادر الى الذهن
معنى الشجاع لا الابخر ولا ريب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر معه ينصرف منه الباقي لكونه اقرب الى الاصل المدلول
وكفاك في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا يصرفه عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا او وقوعه
في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة الثابتة عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه كحمل كلامه على خلاف
الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكرناه القايل به وان كان يرفع الاجمال به لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله
لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قايل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا مما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني
هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مط وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في
الباقي ولا ينهض على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء
كان حقيقة او مجازا لان كل من الحقيقة والمجاز ظ في معناه والكلام ههنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هذا الاستدلال بحيث ينهض على القول
بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام
الباقي فح يتم الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول
احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما دونها كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام
هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقايق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم

شاول الغير لشاو لباقيه الباقى فان ظاهره انه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقى وكذا الا يجرى على الدليل الاخر الذى هو سبق الباقى الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقى غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه فى الاستدلال بل لانه هو عام فلطان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام فى الباقى كما هو المختار فى القانون السابق وقول المنفصل بالمتصل والمنفصل ايض مبنى على ذلك فانه مبنى على المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل فقول دليل التفصيلات الاخر فى مسئلة ايض على هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما ابداه عن الباقى بعد التخصيص اقوى من غير المبنى وكك ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما لا يحتاج اليه ونظرا بالحجية فى اقل الجمع ان اقل الجمع فى اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات يعنى جميع افراد الباقى والزايد مشكوك فيه فصار حاصل الرد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل فى معنى مجازى وبينا على القول بالحقيقة فى القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيئ فيه هذا الخلاف المذكور فى هذا القانون ولما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايض واقول الانصاف ان ما ذكرنا فى الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لان المراد من يقول بانه حقيقة فى الباقى انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقى مرة اخرى وكرة بعد اولى بل وكرات متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع ولا ريب ان القايل بكونه حقيقة فى الباقى يقول بالحقيقة فى المرة الاخيرة ايض كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقى ما لم يثبت خروجه بعد التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر فالعام محتمل الحقايق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فيتساوى احتمال ساير الحقايق ويتم الدليل فالكلام فى هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطوى على افراده من حيث وجوده فى ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف وما ذكرنا تقدر بعد التامل على اجراء الدليل على جميع الاقوال فى الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقى وذكر السبعة بعنوان المثال ويجيئ الكلام السابق فى الباقى من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقى للعام على قول هذا القايل نعم يجدى شيء فى ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقى بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا فى بطلان هذا القول تعلم ان الكلام فى الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقى والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما تحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا خص الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجرى فيه

الكلام السابق

الكلام السابق وبما ذكرنا يظ اندفاع المنافاة بين الاصلين ايض اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية فى جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرء هما اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما فى المشترك وكك المجاز اذا تعدد المجازات بل وكك المشترك المعنوى اذا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد برجل فى قوله تعم وجاء رجل من اقصى المدينة هو الحبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظ كما بيناه فى مباحث الاوامر فقد يق ان الكلام فى القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايض بط ومما ينادى ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية فى هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على الكون المجازية مفروغا عنها فى هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك فى الحقيقة والمجاز مع انه كما ينبغى فى تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التى حضرتنى الان متفقة فى تقديم القانون السابق على هذا بل والتحقيق ان الخلاف فيما سبق مبنى على فرض ارادة الباقى واما الظهور فغير لازم والقايل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره والقايل بكونه مجازا على خلاف فان المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وتسلم عليه التفصيل فتم اقول ويظ ما فيه بالتامل فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق وانتفاء الدليل فى لحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران فى معناهما اذا اتحدا وتعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز فى تمام الباقى واحتمال ارادة ما دون تمام الباقى خلاف الظ ولا يصار اليه ولو اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم فى تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام فى هذا القانون على القولين فتم ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم النافى فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان تكراره لغوا اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقايق فح يصير العام فى المحتملات الباقى على القول بالحقيقة مثل النكرة التى اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعم وجاء رجل من اقصى المدينة وكك كل ادلة القايلين بالحجية قابل للعوين من عدم الظهور ولزوم الذم واستحقاق الثواب وغيرها كما بيناها بل بعضها فى الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان ههنا امر لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل فى اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم بتعيين افراد المخرج والباقى الى المخاطب كما لو قال كل البيضات الا ثلثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة فى الواحد لانه المتيقن ايض ولو لم تسلم المستدل ومع فى الاجمال ولعل نظر المستدل فى ذلك انما هو الصحيح لا نظر القايل بالحجية فى اقل الجمع فان الغالب الوقوع فى كلام الحكيم فى التخصيصات ملاحظة التعيينات فى الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد فى القانون المتقدم ايض التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اى واحد يكون كما قل